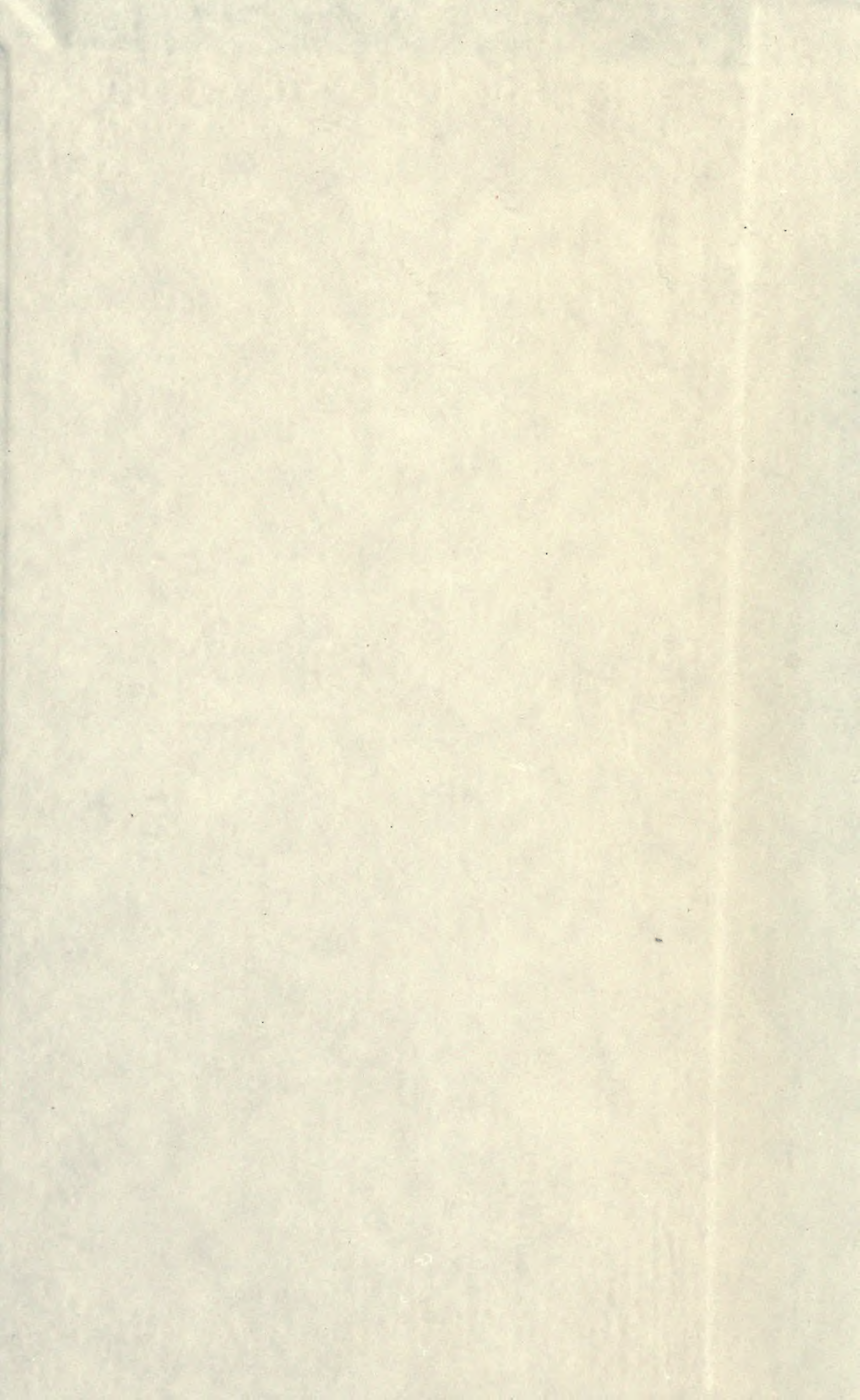
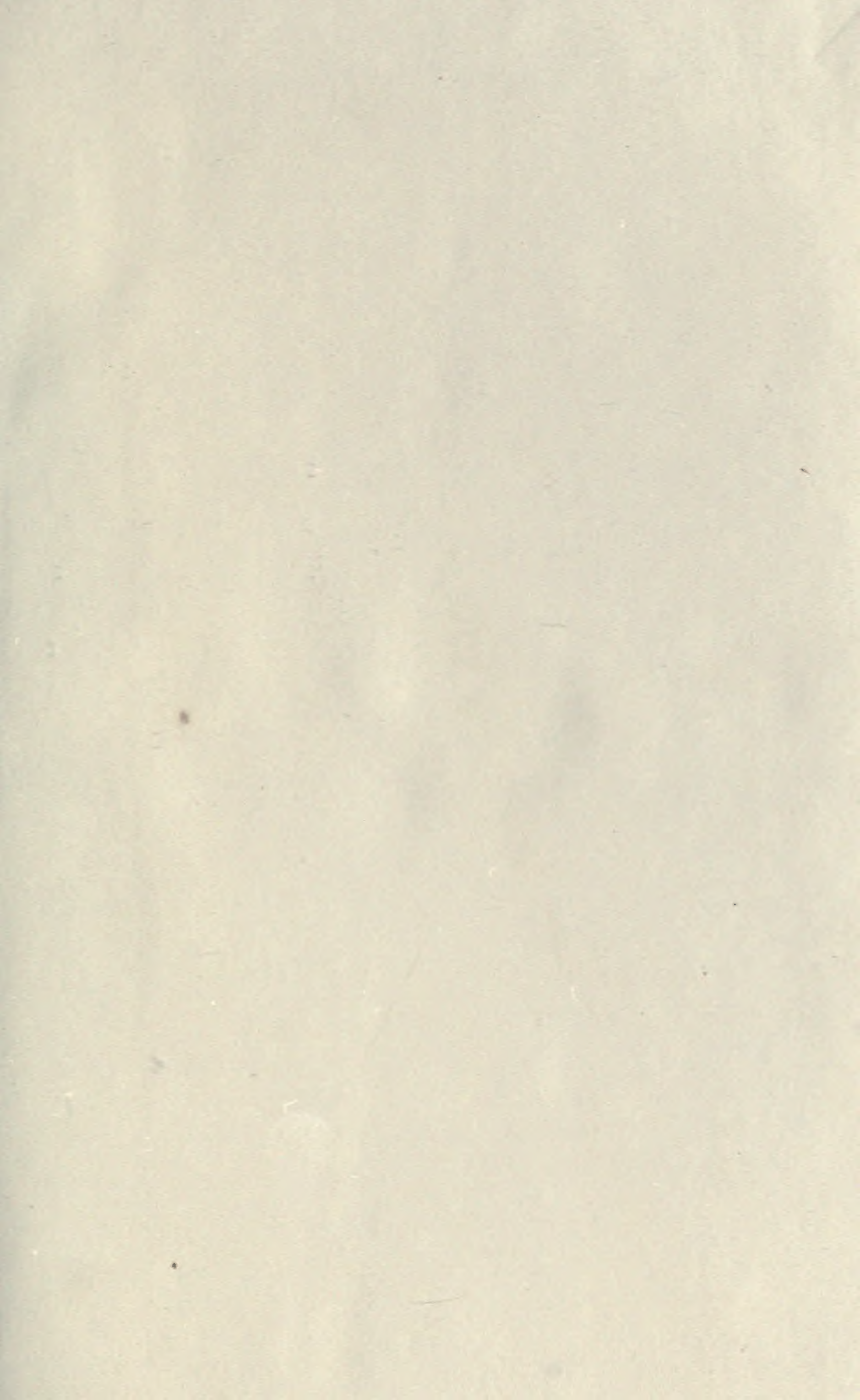
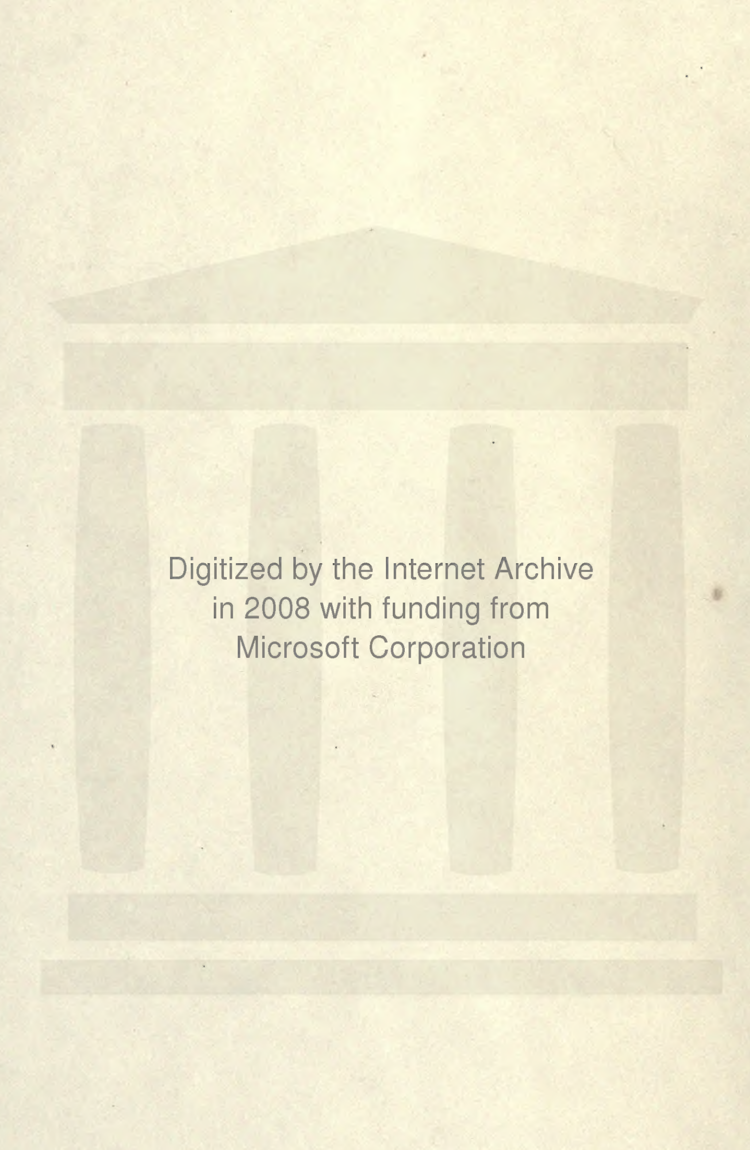
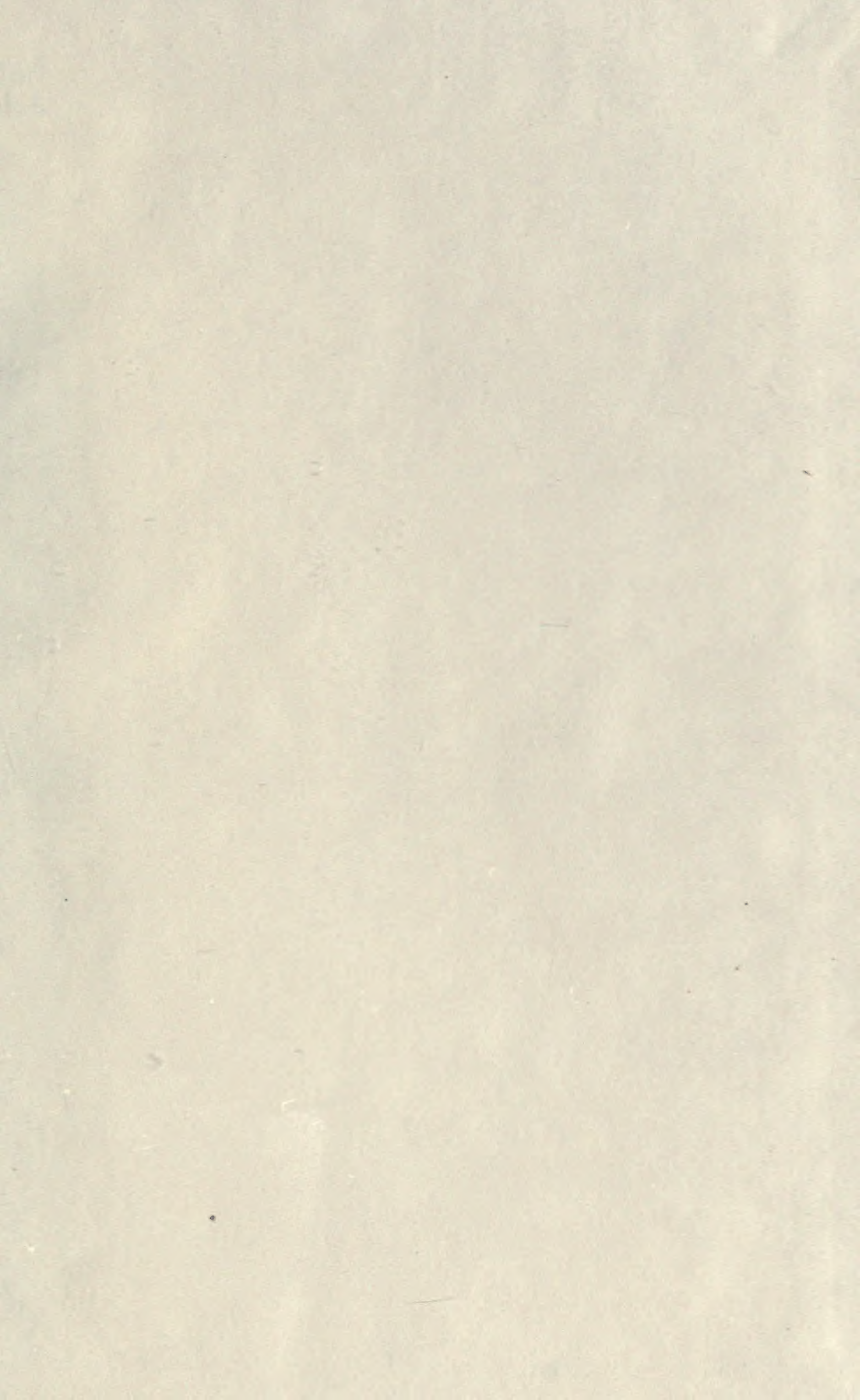
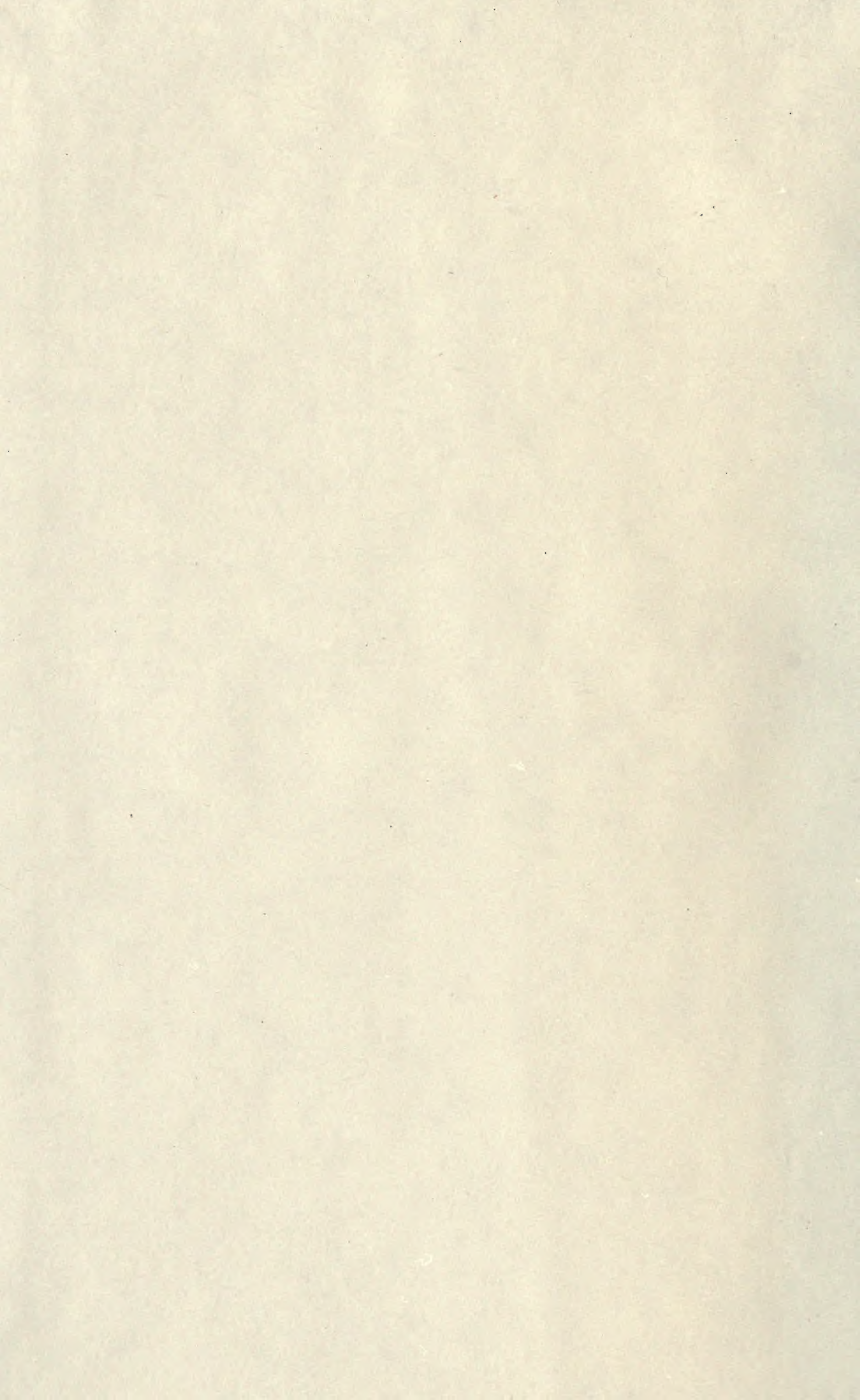

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00095693 8





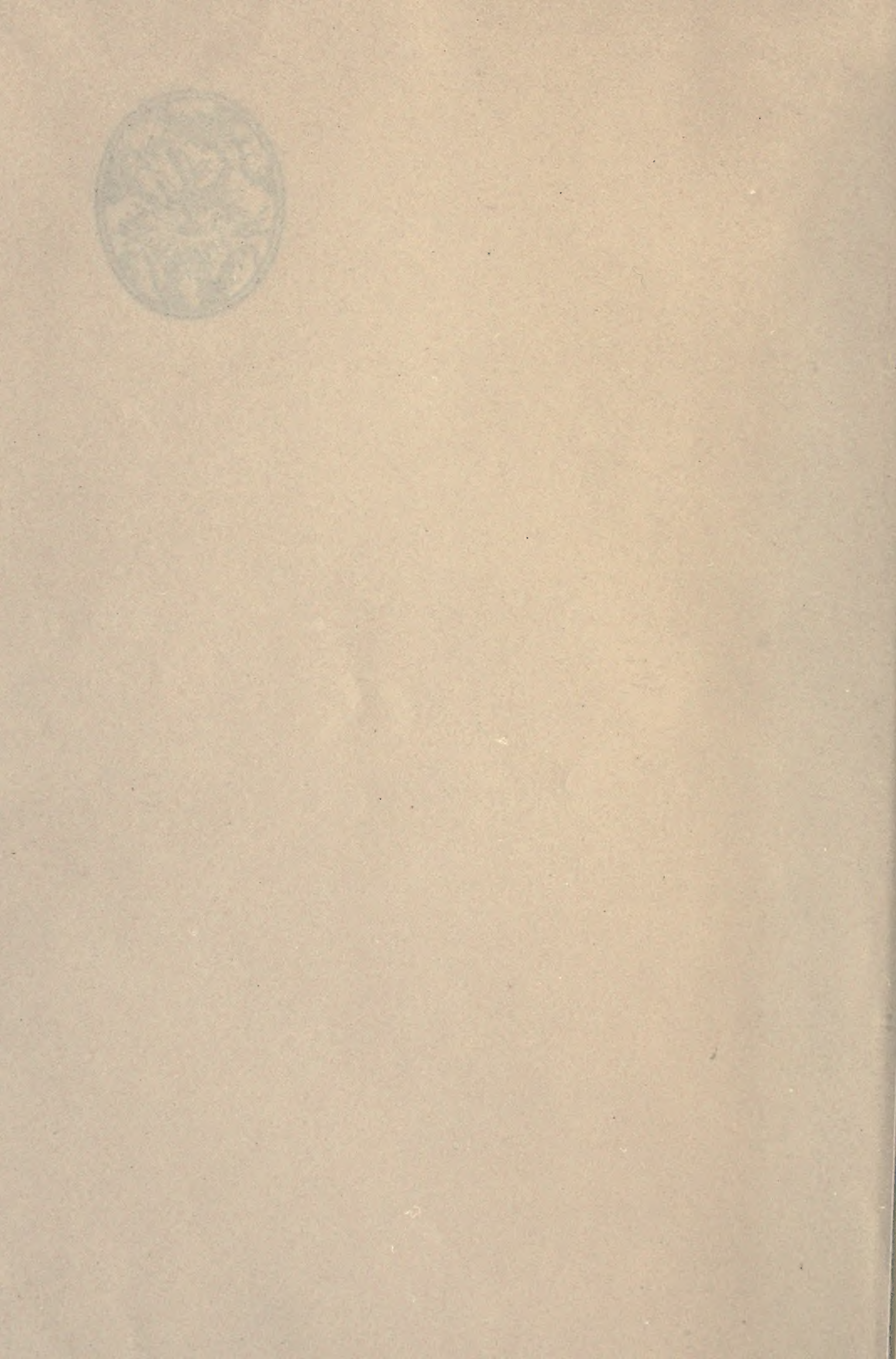


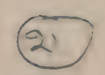












VORGESCHICHTE UND JUGEND DER MITTELALTERLICHEN SCHOLASTIK

EINE KIRCHENHISTORISCHE VORLESUNG

VON

FRANZ OVERBECK

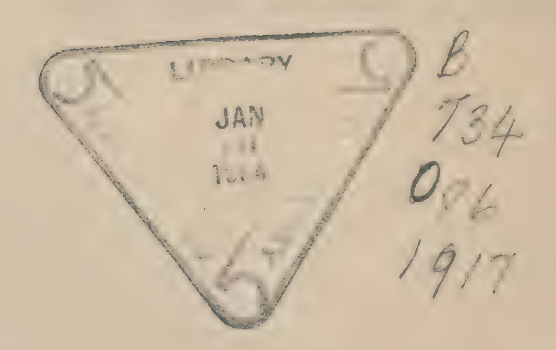
AUS DEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

VON

CARL ALBRECHT BERNOULLI

BASEL 1917

VERLAG VON BENNO SCHWABE & CO.



SCHWEIGHAUSERISCHE BUCHDRUCKEREI, BASEL

VORREDE DES HERAUSGEBERS.

Theologie als Kampfmittel und Zeughaus der mittelalterlichen Kirche zur Wahrung ihrer irdischen Macht durch Waffen des Geistes und darüber nun den sachverständigen Bericht eines fremden, aber durchaus legitimen Beobachters, eines kirchenfernen protestantischen Theologieprofessors, in dessen wissenschaftlichem Wirken sich große Fachgelehrsamkeit mit klugem und wohlwollendem Menschentum verband — das etwa scheint uns die kürzeste Kennzeichnung für das vorliegende Buch zu sein, für seinen konzeptiven Kern sowohl als für die individuelle Begrenztheit seiner darstellerischen Durchführung. Der 1905 im Ruhestand verstorbene Basler Kirchenhistoriker Franz Overbeck hätte im landläufigen Sinne des Worts gewiß selber am wenigsten für einen sogenannten Kenner der Scholastik gelten wollen. Darunter verstand man von alters her und versteht man heute wieder mehr als auch schon den bienenmäßigen Mönchsfleiß auf Lebenszeit, der Jahrzehnte lang nur die Hunderte von Folianten der Hochscholastik durchstöbert. Für ein derartiges scholastisches Polyhistorentum erscheint ja auch ein katholisches Ordensdasein beinahe als unerläßliche Voraussetzung. Aber so steht es nun doch auch nicht, daß jeder andere Gelehrte nur von außen her in die Sache hinein blickte, nur zum Zuschauertum des Zaungastes verurteilt wäre. Ehrliches und ersprießliches Sich-Einleben in das kirchliche Problem der mittelalterlichen Theologie ist einem mit Bewußtsein profanen Forscher möglich. Denn für ein lebendiges Gelehrteninteresse bedarf es gar nicht nur des eingefleischten und homogenen Verhältnisses zum Gegenstande — wie hell sich gerade am Gegensatz, am eignen Ueberzeugungs- und Kulturgegensatz, das sachliche Verständnis entzünden kann, scheint uns aus dem sprechenden Beispiele unseres Buches hervorzugehen.

Am 24. Oktober 1887 schrieb Franz Overbeck an Friedrich Nietzsche: „Morgen fange ich mein neues Kolleg über Scholastik an und stehe im Anfang in ominöser Weise unter dem Eindruck, wie es der europäischen Menschheit nur möglich war, sich aus dem Wuste wiederherauszufinden, mit dem sie ins Mittelalter trat und den sie zunächst noch häufte.“ In den Sommern 1891 und 1893 hat er dann das zwei-

stündige Kolleg noch je einmal gelesen, und es liegen von diesem dreifachen Vortrage zwei zusammenhängende Hefte von je sechs- bis siebenhundert beschriebenen Quartseiten im Nachlaß. In seinem Hauptkolleg über Kirchengeschichte des Mittelalters hatte Overbeck in Folge der allerseits anschwellenden Stoffülle die Behandlung der Theologiegeschichte zusehends einengen und stiefmütterlich behandeln müssen. Die Bedeutung des Gegenstandes für künftige protestantische Geistliche und darüber hinaus das lebhafte Interesse, das er der Entstehung einer eigenen europäischen Denkart persönlich entgegenbrachte, legten ihm die Abtrennung dieses Untergebietes aus dem Pflichtenkreis seines akademischen Lehrauftrages nahe. Aber auch für ihn als Gelehrten hatte diese Arbeit ihr bestimmtes Plätzchen in der Wunschecke künftiger Pläne, sodaß man die zu Lehrzwecken erfolgten Aufzeichnungen, vor allem der zahlreichen Anmerkungen und Literaturnachweise wegen, als Entwurf für eine selbständige Monographie ansehen konnte, in welcher Form sie nun, rund fünfundzwanzig Jahre nach der Niederschrift, der Oeffentlichkeit übergeben werden.

Ließe sich freilich dem vorliegenden Buche weiter nichts nachrühmen als ein gewisser nicht zu bestreitender Eigenwert an Kenntnis und Gelehrsamkeit, so würde das bei dem Vorurteile, das, gewiß im allgemeinen mehr zu Recht als zu Unrecht, posthumen Veröffentlichungen, und nun gar von Kollegheften, entgegensteht, noch nicht die Entlastung verbürgen, an der uns in Rücksicht auf das Andenken des Verfassers gelegen sein muß. Um dem sonst wohl wieder auflebenden Gerede von mißverstandener Pietät und Kammerdienervoreiligkeit zu begegnen, verfügen wir über einen nicht zu entwaffnenden Hinweis sachlichster Art. Auch heute, ein Dutzend Jahre nach seinem Tode, tritt Overbeck in eine Lücke der Fachforschung. Hat diese eine Zeit nicht zu schließen vermocht, zu deren Vorzügen sonst ein beträchtliches Wiederaufleben scholastischer Studien zählt, dann findet sie in unserm Falle auch keine Veranlassung über ein Grab hinwegzuschreiten. Es sei kurz erläutert, welchen neuen, von anderswoher noch nicht aufgerichteten Gesichtspunkt Overbecks Auffassung der Scholastik enthält. Die neuesten Gesamtüberblicke mit orientierenden Folgerungen sind nach Pater Denifles Hinschied besonders von Clemens Bäumker, M. Grabmann und M. de Wulf, ebenfalls Führern konfessionell katholischer Wissenschaft, aber parallel damit z. B. auch von R. Seeberg in der protestantischen Realenzyklopädie (Bd. XVII Art. „Scholastik“) entworfen worden. Ergänzt

wurden diese Forschungen von der streng urkundlichen Akribie her, worunter wir die zum Teil sich den eigenen Lehrstuhl grün=dende lateinische Philologie des Mittelalters verstehen. Gewiß war das Ergebnis dieser verschiedenen, sich in die Hände arbeitenden Bemühungen, von allen Seiten her die Bedingungen aufzudecken, unter denen es im Mittelalter zu einer Scholastik kommen konnte. Allein Overbeck tritt diesem allgemein erfaßten Ziel, die Scholastik aus er=kannten Motiven zu erklären, mit ungemein bestimmten, erwartungs=vollen Absichten näher. Mag man es auch vielleicht eher eine Befangen=heit als einen Vorteil nennen, daß er an einen solchen Stoff mit einem derartigen Interesse überhaupt herantrat, sie verbürgen jedenfalls das persönliche Gewicht seiner Forschung. Overbecks philosophische Vor=aussetzungen lagen in seinem eigenen Werdegang, in seiner Natur be=gründet und erstarkten zu jener Zeit im Verkehre mit Nietzsche. Seine eigene denkerische Entwicklung erlebte diejenige Nietzsches mit freundschaftlichem Anteil und ehrlichster Selbstprüfung. Weniger die Genealogie der Moral, obwohl er den großen Zug der Darstellung an ihr bewunderte, als die bevorworteten Titelauflagen der früheren Schriften be=schäftigten sein Betrachtungsinteresse als kirchengeschichtlicher Forscher. „Das Bewußtsein ist mir eine Freude“, schreibt er Nietzsche am 4. Juli 1887, „daß die nüchternste, bescheidenste, literarhistorische Untersuch=ung, die ich etwa noch zum Besten gebe, so wie sie ausfiele, nicht ausge=fallen sein würde, wenn du nicht wärest.“ Als beliebiges Beispiel greifen wir die Stelle der Morgenröte auf (Aph. 202 Ende): „Das unbestreitbare Glück der vornehmen Kultur, welches auf dem Gefühl der Ueberlegen=heit sich aufbaut, beginnt jetzt auf eine noch höhere Stufe zu steigen, da es nunmehr dank allen freien Geistern, dem adlig Geborenen und Er=zogenen erlaubt und nicht mehr schimpflich ist, in den Orden der Erkennt=nis zu treten und dort geistigere Weihen zu holen, höhere Ritterdienste zu lernen als bisher und zu jenem Ideal der *siegreichen Weisheit* aufzu=schauen, welches noch keine Zeit mit so gutem Gewissen vor sich auf=stellen durfte wie die Zeit, welche gerade jetzt kommen will.“ Denkt man sich diese Gegenwartserwartung Nietzsches auf einen ähnlich durchstimmten Werdegang der Vergangenheit zurückprojiziert, so wird man dessen habhaft sein, was Overbeck zur Belebung seines Lehrgegen=standes von sich aus subjektiv hineingetragen hat. Aber wie dankbar hat der geschichtliche Gegenstand auf diese seine Anfrage erwidert! Wie hat er sich dem Forscher unter der so herangebrachten Fragestell=

ung freiwillig erschlossen und lebensvoll entfaltet! Overbeck faßt die Geschichte der Theologie im Mittelalter auf als einen emotionalen Prozeß des menschlichen Denkens. Besonders seine Entwirrung der chaotischen Anfänge— eine wahre Geduldsprobe, bis aus dem verworrenen Knäuel jeder Faden seinem Strang zugewiesen war! — und dann wieder sein Verständnis für das zwölfte Jahrhundert als eine ungestüme, überbrausende Jugendzeit auch in denkerischer Hinsicht verleihen seiner Auffassung der Scholastik ihr Gepräge, und um dieser Signatur willen ist anzunehmen, daß dieses unser Buch weder zu spät kommt noch deshalb schon bei Erscheinen veraltet sei, weil es sich vorwiegend mit der vor einem Menschenalter wirksamen Literatur auseinandersetze. Worauf es Overbeck bei seinem sicher gesteuerten, einheitlich erfaßten Gedankengang ankam, darauf darf auch die gegenwärtige Fachforschung noch des weiteren abstellen. Denn wie könnte davon die Rede sein, der von Overbeck eingerichtete Standpunkt habe sich überlebt, wenn die Forschung noch gar nicht Gelegenheit erhielt, sich auf ihn einzuleben?

Es bleibt deshalb noch die Frage aufzuwerfen, ob unsere gegenwärtige Erkenntnis wünscht, in dieser Richtung über die Scholastik Belehrung zu empfangen. Wir meinen damit natürlich nicht praktische und studentische Bedürfnisse, die ja sonst besonders für den Zweck von Vorlesungen auch ihr Wort mitreden, sondern den elementaren und großen Durst der Zeit. Zu diesem rechnen wir wohl nicht mit Unrecht den psychologischen Erkenntnisdrang, der sich neuestens der Medizin und besonders der Nervenärzte bemächtigt. Nun äußert sich der schweizerische Psychiater und Psychanalytiker C. G. Jung folgendermaßen zur mittelalterlichen Scholastik: „Zu jener Zeit, da erst wenige Vorläufer der jetzigen Kultur, z. B. der Dichter Pertrarca anfingen, der Natur verständnisvoll gegenüberzutreten, bestand ein Aequivalent unserer Wissenschaft, die Scholastik, die ihre Gegenstände den Phantasien der Vergangenheit entnahm, daran aber dem Geist eine dialektische Schulung des gerichteten Denkens angedeihen ließ. Der einzige Erfolg, der dem Denker winkte, war der rhetorische Sieg in der Disputation und nicht eine sichtbare Umgestaltung der Realität. Die Gegenstände des Denkens waren oft erstaunlich phantastisch, so wurden z. B. Fragen diskutiert wie: vieviel Engel haben Platz auf der Spitze einer Nadel, ob Christus sein Erlösungswerk auch hätte tun können, wenn er als Erbse auf die Welt gekommen wäre usw. Die Möglichkeit solcher Probleme, zu denen

das metaphysische Problem, das Unwißbare wissen zu können, überhaupt gehört, zeigt, von welch besonderer Artung jener Geist gewesen sein muß, der solche Dinge erschuf, die für uns einen Gipfel der Absurdität bedeuten. Nietzsche hat aber den biologischen Hintergrund dieser Erscheinung geahnt, als er von der *prachtvollen Spannung des germanischen Geistes* sprach, welche das Mittelalter geschaffen hat". („Wandlungen und Symbole der Libido" in dem Jahrbuch für psychoanalytische Forschung 1911 III 137 f.) Und etwas von diesem biologischen Hintergrund schien einst schon uns Zuhörern in der Vorlesung Overbecks über Scholastik ins Leben erweckt zu werden. Sie wird auch heute eine treffliche historische Ergänzung etwa zu der mehr systematischen Schilderung Wundts (in seinen Philosophischen Studien XIII. S. 345) heißen dürfen, auf die Jung als mustergiltig hinweist.

Aber noch ein anderes Vorurteil ist der gegenwärtigen Bildung hinsichtlich der Scholastik nahegelegt, ob es sie überhaupt gegeben habe und man nicht einen Schatten für etwas Leibhaftiges nehme, wenn man ihre Geschichte schreibe. H. St. Chamberlain bestreitet (in den Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts 1903 S. 864 ff.) der Kirchengeschichte das Recht, die Denkentwicklung des Mittelalters überhaupt als eine kirchliche Teilbestrebung abzusondern, wodurch eben vor allem die Förderung echter, außerkirchlicher Mystik im Mittelalter eine unrichtige, widerwillige Abstempelung erfahre. Nichts scheint uns die Nützlichkeit der Overbeckschen Schilderung besser darzutun, als eine Lektüre der Chamberlainschen, in der z. B. derselbe Eriugena ebenso ungestüm aus dem scholastischen Gefängnis befreit wird, als Overbeck ruhig darlegt, warum er gar nie hätte darin eingesperrt werden dürfen. Ein illegitim gekreuztes, bastardiertes Denken, das als Theologie und Dogmatik in der europäischen Kultur bis heute sein lautes Wort mitspricht, hat Anspruch darauf, in seiner unaufhaltsam triebhaften Entstehung verstanden zu werden — und die Mésalliance zwischen Glauben und Wissen verdient die Aufmerksamkeit des Forschers, nicht weil man sie vom Standpunkt des reinen Denkens aus unerfreulich finden kann, sondern weil sie ein nicht zu entwurzelnder Bestandteil des Völkerlebens geworden und geblieben ist.

Diese thematische Behandlung der Scholastik nach ihrer biologischen Werdeweise mag die sonst wohl sorgfältige und gutgestaltete Darstellung Overbecks an gewissen Stellen auf Kosten breiter Ausladung an andern verkürzt und einseitig bestimmt haben. Wozu auch

noch herausgeberische Rücksichten auf den Umfang des Buches als geschlossenes Ganzes kamen. So haben wir vorhandene Erörterungen etwa über Hildebert von Lavardan oder Odo von Cambrai weggelassen, und andere mittelalterliche Denker wie Alanus von Lille oder Thomas Gallus hat Overbeck unter den ältern gar nicht behandelt, von der nur überblickenden Skizze der Hochscholastik zu schweigen.

Wie schon bei den früheren Veröffentlichungen aus dem Nachlasse hat Frau Professor Overbeck nicht nur das äußere Erscheinen des Buches ermöglicht, sondern auch den unterzeichneten Herausgeber durch Abschriften, Durchsicht der Korrektur und manche gute Einsicht in Einzelheiten unterstützt und gefördert.

Die Einträge, die von der Hand des Herausgebers herrühren, stehen zwischen eckigen Klammern, soweit es sich nicht um die Ueberschriften handelt, mit denen behufs handlicher Formung des Ganzen freier umgegangen werden mußte.

Der Text, aus den erwähnten beiden Niederschriften zweckmäßig zusammengeschoben, erhält durch die am Rande eingezeichneten Anmerkungen, die oft gar nicht so sehr buchmäßig als wie dazwischen geworfene mündliche Erläuterungen wirken, den Charakter eines geplanten Entwurfes oder einer mehr erst angelegten als ausgeführten Impression. Es war uns sehr daran gelegen, dem im übrigen wie wir hoffen gut lesbaren und klar gegliederten Buche diesen ursprünglichen Anstrich zu belassen. Denn so tritt am ehesten auch dem Leser das entgegen, was wir von Franz Overbeck mit diesen gelegentlichen Ausgaben aus dem Nachlasse zu erhalten und dem gegenwärtigen Leben einzuverleiben wünschen. Als in der Antwort auf die eingangs erwähnte Briefstelle Nietzsche Geburtstagswünsche auch für den „Kampf mit der Scholastik" beifügte, da sah er wieder einmal mit dem Ausdruck der „Verehrung und Dankbarkeit" deutlich und handgreiflich vor sich das spezifische Gut des Overbeckschen Forschergeistes, über den wir uns zum Eingang dieses kurze Wort des Verstehens zu sagen gestattet haben.

Arlesheim, den 16. November 1916.

Carl Albrecht Bernoulli.

ERSTER ABSCHNITT.

DIE WISSENSCHAFT DES ALTERTUMS UND DER BEGINN DES MITTELALTERS.

ERSTES KAPITEL.

DER NAME SCHOLASTIK UND SEINE ANWENDUNG.

Das griechische Wort *σχολαστικός*, mit so manchem dem Bereiche wissenschaftlicher Bildung angehörigen Worte, vom lateinischen Sprachgebrauch mit *scholasticus* einfach übernommen, von *σχολή* oder *schola* gebildet, bedeutet zunächst nichts anderes als zur Schule gehörig, schulmäßig, in den Schulen übermittelt. Unter scholastischer Wissenschaft oder scholastischer Theologie ist demnach die schulmäßige, wesentlich in der Schule tradierte Wissenschaft oder Theologie zu verstehen. Damit ist keinenfalls ein Merkmal bezeichnet, das aller Wissenschaft gemein wäre. Schon deshalb nicht, weil in der Schule keine Wissenschaft ihre Entstehung nimmt. Eine jede entsteht vielmehr aus der Fülle des Lebens, und erst nachdem sie Gestalt und Leben gewonnen hat, pflegt sie sich eine Schule zu gründen, um sich in ihr zu erhalten, in ihr weiter zu leben, durch Tradition zunächst in ihr fortgepflanzt zu werden. Dies allein würde aber nicht genügen, um sie fortdauernd am Leben zu erhalten; dazu gehört, daß sie sich weiter entfalte, um neue Gebilde bereichert werde. Eine Wissenschaft kann mit um so größerem Rechte als scholastisch charakterisiert werden, je ausschließlicher das Merkmal des Schulmäßigen, in der Schule auf gelehrte Weise Uebermittelten an ihr hervortritt, je mehr sie sich einem Zustande nähert, in welchem sie vom Boden des Lebens, aus dem sie hervorgegangen ist und von dem sie sich freilich vollkommen, ohne zu Grunde zu gehen, nicht loslösen kann, doch wie losgelöst und nur noch in der Schule fortlebend erscheint. Insofern die Wissenschaft oder Theologie des Mittelalters oft überhaupt als die scholastische Wissenschaft oder scholastische Theologie bezeichnet wird, frägt es sich, mit welchem Rechte dies geschieht, und namentlich, worin etwa das Bedenkliche einer solchen Bezeichnung liegt.

I. Scholastik und Theologie.

Unberechtigt ist es keinenfalls unter Scholastik die Theologie des Mittelalters vornehmlich zu verstehen. Denn faßt man als Mittelalter die Uebergangszeit zwischen Altertum und Neuzeit, die gemeinhin so bezeichneten neunhundert Jahre zwischen dem siebenten und sechzehnten Jahrhundert, so läßt sich nicht leugnen, daß der Theologie dieser ganzen Zeit in hervorragendem Maße das Merkmal des Scholastischen anhaftet. Aus welchem Grunde in hervorragendem Maße, dies wird sich im Laufe der Betrachtung klar ergeben. Doch ist scholastische Art der Wissenschaft des Mittelalters nicht ausschließend eigentümlich. In hohem Grade scholastisch, also in unlebendiger, überwiegend schulmäßiger Weise sich fortpflanzend, war die Wissenschaft geraume Zeit vor Anbruch des Mittelalters schon im Altertum geworden. Auch mit dem Mittelalter selbst hat scholastische Wissenschaft zu existieren natürlich nicht aufgehört. Scholasticität, aus einseitig schulmäßig überlieferter wissenschaftlicher Betätigung hervorgehend, ist eine Eigenschaft, der die Wissenschaft stets ausgesetzt ist, die ihr zeitweise durch Umstände stets zuwachsen kann. So spricht man von einer protestantischen Scholastik des 17. Jahrhunderts und meint damit den Betrieb der protestantischen Theologie auf den Schulen der damals lutherisch oder reformiert gewordenen Gebiete Europas. Insofern die Wissenschaft auch anderer Perioden scholastisch ist, würde die Gesamtwissenschaft des Mittelalters mit dieser Bezeichnung ohne nähere Bestimmung nur mangelhaft und wenig eindringlich charakterisiert. Allein noch aus einem anderen Grunde hat es sein Mißliches, wenn man das Mittelalter, in seinem ganzen Verlauf, in Hinsicht auf den ihm eigentümlichen Betrieb der Wissenschaft als scholastisch bezeichnet. Man mag es tun, aber allzuviel kann damit nicht gesagt sein. 900 Jahre, etwa die Länge der Periode, die man gewöhnlich unter Mittelalter begreift, sind ein gewaltiger Zeitraum. Der Begriff, dem man zumutete ihn in seiner ganzen Ausdehnung zu charakterisieren, kann notwendiger Weise nur ein sehr zerblasener, ungemein weiter, aber Weniges nur zur Anschauung bringender Begriff sein. Man müßte sich mit ihm auf so hohen Standpunkt stellen, daß aus sehr allgemeiner Vorstellung von der Sache heraus, man ihrer jedenfalls nur unter Preisgebung sehr charakteristischer und bedeutsamer Züge ihrer Entwicklung mächtig würde. Auch trägt der wissenschaftliche Sprachgebrauch diesem Umstande gemeinhin Rechnung. Wird oft auch die Wissenschaft des Mittelalters über=

haupt als Scholastik bezeichnet, so ist dies doch keineswegs immer, ja nicht einmal in der Regel der Fall. Redet man von Scholastik und sucht man nach Namen, die vornehmlich unsere Vorstellung davon anschaulich machen, so läßt man sich etwa Thomas von Aquin, Duns Scotus, Bonaventura usw. einfallen, aber schwerlich Namen aus dem Kreise der Theologen des Zeitalters Karls des Großen, Alcuin, Scotus Erigena oder andere. Dies kann doch nur geschehen, weil man in jenen Namen, die alle der zweiten Hälfte des Mittelalters angehören, vollkommnere Repräsentanten der Scholastik erblickt, wie in denen der älteren Zeit, Thomas von Aquin z. B. mehr als Scholastiker betrachtet wie Alcuin. Es drückt sich darin unmittelbar aus, daß Scholastik, auf das Mittelalter angewendet, gemeinhin in einem engeren Sinn gebraucht wird, nicht in dem weiteren Begriff der gleichmäßig auf die ganze Periode Anwendung fände. In der Tat wird mit ihr vornehmlich die zweite Hälfte des Mittelalters charakterisiert.[1]) Aus dieser Feststellung ergibt sich ein hauptsächlicher Ausgangspunkt der Orientierung in der mittelalterlichen Theologie. Unternimmt man sie überhaupt zu charakterisieren, sei es mit der Bezeichnung scholastisch oder sonst wie, so besteht dabei die Voraussetzung, daß es etwas der Art, das man wirklich Theologie des Mittelalters nennen kann, gibt, d. h. eine als Eigentum des Mittelalters zu bezeichnende Theologie. Aber eben das gibt es im Mittelalter lange Zeit nicht. Das Mittelalter hat in dieser Zeit wohl eine Theologie, nur ist es nicht seine eigene, sondern eine fremde, ihr durch Tradition vermittelte, die Theologie der alten Kirche, oder wie man sie auch zu nennen pflegt, die patristische Theologie, die von den, Kirchenväter genannten, Lehrern der alten Kirche zu Stande gebrachte Form der Theologie. Auf Jahrhunderte ging sie in den Besitz des Mittelalters über ohne ihre Form zu ändern, und so lange dies nicht geschah, läßt sie sich nicht als eigentliche Theologie des Mittelalters bezeichnen.

II. Das Hineinragen der altkirchlichen Theologie ins Mittelalter.

Die Vorstellung, als lasse sich die Theologie des Mittelalters in der hier genannten Zeit eben wegen ihres Uebergangs in die Hände neuer Besitzer als Theologie des kirchlichen Altertums in mittelalterlicher Form charakterisieren, darf ganz und gar nicht Platz greifen. Als

---

[1]) Die scholastische Theologie läßt z. B. noch Loofs Dogmengeschichte § 60,3 S. 242 erst um 1050 beginnen [in der 2. Aufl. von 1890].

bloßer Inhalt ohne Form existiert in der Geschichte überhaupt kein Ding; die Periode, welche irgend einen Inhalt mit einer Form versieht, macht das ganze Ding damit zu seinem Eigentum. Rein traditionell bleiben im Lebensanfang des Mittelalters nicht nur die einzelnen Lehrsätze oder Dogmen der Kirche, sondern auch die ganze Form ihrer Begründung und Darstellung. Das Mittelalter kennt lange Zeit keine andere Sorge als die, was es an Theologie überkommen, in der überkommenen Gestalt zu erhalten und weiter fortzupflanzen. Mit einem andern Gedanken ist es jetzt bei seiner Theologie nicht beteiligt; es wagt über diese Theologie überhaupt keinen Gedanken, es spricht nur nach, was es vom Altertum gehört hat. So lange dieses Verhalten währt, gibt es natürlich eine dem Mittelalter eigentümliche Theologie nicht, und daher auch keine Möglichkeit eine solche Theologie zu charakterisieren. Erst wo das Mittelalter sein Verhalten ändert, kann eine neue Epoche in der Geschichte seiner Theologie eintreten, seine eigene Theologie überhaupt erst zu existieren anfangen. So entsteht für die Gewinnung eines Ueberblicks die wichtige Frage, wie lange jener Zustand absoluter Traditionalität im Mittelalter gedauert hat, wann jene Veränderung eingetreten ist, mit welcher das Mittelalter begonnen hat, sich eigene Gedanken über die ererbte Theologie zu machen, und sich damit erst in den Stand setzte, ihr eine neue Form zu geben[1]) und sich zugleich zu ihrem Eigentümer zu machen. Kurzum die grundlegende Frage: wann und wie das Ding zu Stande kam, das in der Geschichte als die dem Mittelalter eigentümliche Form der Theologie lebt. Diese Veränderung ist erst gegen das Jahr 1050 eingetreten. Die tatsächliche Begründung dieses Datums wird sich aus der Schilderung des Verlaufs der Dinge ergeben. Mit ihr erledigt sich alsdann auch das etwa sich regende Staunen darüber, daß es fast eines halben Jahrtausends bedurft hat, bis dem Mittelalter Selbständigkeit und Originalität erwuchs. Einstweilen darf als erklärt gelten, wieso die hier zu betrachtende Periode der Theologie des Mittelalters als Vorgeschichte der Scholastik zu bezeichnen ist.

---

[1]) Indem Loofs Dogmengesch. § 60,3 die Periode der scholastischen Zeit unmittelbar mit der patristischen vergleicht, ist er nur im Stande die dazwischen liegende Periode mit der wenig deutlichen Bezeichnung der „Uebergangszeit“ zu charakterisieren. Der unmittelbare Vergleich der scholastischen Zeit mit der unmittelbar vorausgehenden, ergibt obige von mir aufgestellte, bestimmtere Charakteristik dieser vorausgehenden Periode.

Das Mittelalter hat bis gegen die Mitte des elften Jahrhunderts eine ihm eigentümliche Theologie überhaupt nicht gehabt, und die Bezeichnung Scholastik als charakteristische Bezeichnung ist der eigentümlichen Theologie des Mittelalters vorzubehalten. Ist die Scholastik des Mittelalters schon früher da, so doch jedenfalls nur im prähistorischen Zustande, unter dem Bestehen von Umständen, die sie nur vorbereiten, ihr eigentümliches Wesen aber noch nicht unmittelbar erkennen lassen. Auch so erscheint diese Geschichte, da doch die Theologie des Mittelalters der eigentliche Gegenstand unseres Interesses ist, als eine Vorgeschichte, die hier an sich und vornehmlich nicht als Vermächtnis einer Vorzeit, sondern als Vorbereitung einer Zukunft zu betrachten ist.

ZWEITES KAPITEL.

DIE WISSENSCHAFT UM DIE WENDE DER ALTEN ZUR MITTLEREN ZEIT.

Die historische Situation unter der das Mittelalter seine Laufbahn begonnen hat, läßt sich wohl als eine ungemein verworrene bezeichnen, als eine Situation, die an sich es nur zu wohl begreiflich erscheinen läßt, wenn die Geschichte des Mittelalters so langsam und mühsam verlaufen ist. Das Mittelalter ist wohl ein Anfang und doch auch keiner. Es gibt überhaupt keine Anschauung vom Anfang einer Geschichte, der nicht auf einem Trümmerfelde vor sich ginge. Keine für uns anschaubare Geschichte beginnt in einem Paradiese, in dem ihr nichts vorangegangen wäre. Ueberall ist dem was in der Geschichte aufkommt schon etwas vorausgegangen. Etwas war stets da, dessen Trümmer am Boden liegen, wenn er von der neuen Größe eingenommen wird. Insofern scheint es ja wenig auf sich zu haben, daß dem Mittelalter das Altertum vorausgegangen ist und es auf dessen Trümmern seine Laufbahn begonnen hat. Aber vom Mittelalter ist es doch in ganz besonderer Weise wahr, es stelle einen Anfang dar, der keiner ist. Es ist eben zugleich in einem besonderen Maße Fortsetzung; was vorausgegangen ist, lastet, obwohl scheinbar vergangen, auf ihm noch so schwer und es entnimmt ihm so viele Elemente seines Daseins, daß sich die Grenzen des Alten und des Neuen bedenklich verwirren und, was am Mittelalter Anfang ist, mit Unklarheit beginnt. Ob das griechisch-römische Altertum etwas ist, das in jedem Sinne der Vergangenheit angehört, ist eine Frage, die noch unsere eigne Gegenwart zu erheben Grund hat, denn auch unter uns lebt es noch mannigfach fort, es ragt mit einem Gebilde noch machtvoll in

unser eignes Leben hinein, nämlich mit der Kirche. Steht es so schon mit uns selber, die doch inzwischen eine so lange und inhaltsreiche Geschichte vom Altertum noch weiter trennt, so läßt sich leicht ermessen, wie das Altertum, als noch etwas Lebendiges, dem anfangenden Mittelalter sich ungleich fühlbarer machen mußte. Wohl begann das Mittelalter auf einem Trümmerfelde, aber dieses Trümmerfeld war das Bedeutsamste und Lebensvollste, von dem die Geschichte bis jetzt überhaupt weiß. Ein Trümmerfeld war es freilich, auf dem man stand; aber auf ihm lebte außerordentlich viel vom Alten, das niedergeworfen und leblos erschien, noch in Wahrheit fort und war noch sehr wirkungskräftig.

I. Germanen und antike Wissenschaft.

Gilt dies überhaupt vom Verhältnis des Mittelalters zur Vergangenheit, die es ablöste, so noch ganz besonders in Hinsicht auf Wissenschaft. Nicht auf allen Gebieten des Lebens waren die neuen jungen Völker, an welche im Anfange des Mittelalters die Geschichte von den sogenannten klassischen Völkern in Westeuropa überging, in der Lage, zur Zeit, da sie in die mittelalterliche Periode der Geschichte traten, geradezu von vorne anzufangen, und im strengen Sinne Barbaren im Vergleich zu den Völkern des Altertums. Sie waren das jedenfalls nicht im Gebiete ihrer politischen oder staatlichen Entwicklung, auf welchem sie vielmehr schon manches ihnen Eigentümliche hinter sich gebracht hatten, als sie sich auf den Trümmern des Altertums niederließen. Aber durchaus von vorne haben sie zu dieser Zeit auf dem Gebiete der Wissenschaft anzufangen gehabt. In dieser Beziehung waren sie noch nicht aus dem Stande völliger Unschuld getreten, hier hatten sie auf ihrer Lebensbahn sich noch in keiner Weise beschwert, hier waren sie in der Tat die Barbaren, als die sie galten. Um so eigentümlicher und verzwickter gestalten sich in dieser Hinsicht ihre Anfänge durch den Umstand, daß sie durch das Verhältnis, in das sie zum Altertum traten, in Wahrheit in die Lage kamen mit einem Anfang anzufangen, der dies ganz und gar nicht, sondern vielmehr ein Ende war.

Was von der Wissenschaft des Altertumes um die Wende der alten und der mittleren Zeit noch fortlebte, war nicht nur alt, sondern altersschwach, tief verfahren und abgelebt. Es hatte nicht aufgehört zu sein, war nicht überhaupt verschwunden, aber der Zustand, in dem es lebte, war kaum Leben noch zu nennen. Von den Wissenschaften und Künsten, die das griechisch-römische Altertum zur Blüte gebracht, werden um

die Wende des sechsten und siebenten Jahrhunderts in gewisser Weise noch alle fortgetrieben, aber in einer schulmäßigen und erstarrten Form. Die eigne Leblosigkeit und die Uebermacht der zerstörenden Kräfte, welche, wie dem Altertum überhaupt, so auch insbesondere ihnen in den letzten Jahrhunderten der alten Geschichte zusetzten, verurteilten sie zu einem Zustande rapiden Verfalls, und selbst was davon noch lebendig heißen konnte, führte sein Leben nur noch in zufälligen, in ihrem Zusammenhange immer weniger verstandenen Trümmerstücken, in einzelnen, von einem verdorrten Stamme getragenen, selbst kaum noch grünenden Aesten. In den stets seltner werdenden Schulen trieb man noch Grammatik. Man überlieferte in unselbständigster Art die von früheren Zeitaltern gesammelten und aufgestellten Beobachtungen und Regeln. Man hatte auf diesem Gebiete so wenig wie auf irgend einem andern keine eignen Gedanken mehr, man meinte die Vorzeit habe alles geleistet und begnügte sich damit ihre Weisheit zu wiederholen. Woher hätte auch die eigne noch kommen sollen? Die ausgebildeten klassischen Sprachen, deren Wachstum selbst einst die Voraussetzung der Entstehung der Grammatik gewesen, waren im Begriffe alle grammatikalische Korrektheit und Feinheit zu verlieren, die Eine war überdies dem Gesichtskreis des Abendlandes damals so gut wie entrückt. In der Schule Grammatik zu lernen hatte man um so mehr Veranlassung, als im lebendigen Gebrauche des als Sprache der Wissenschaft hier zunächst in Betracht kommenden Latein, Lateiner selbst nicht mehr und immer weniger im Stande waren, auf der Höhe des Gebrauchs sich zu halten, zu der sie es einst gebracht hatten. Rhetorik wurde getrieben, aber auch in dieser Disziplin mußte man sich mit toten Formeln und Abstraktionen der Schule begnügen. Zur Ausübung der Kunst der Rede, aus der der Gedanke einer wissenschaftlichen Rhetorik einst hatte hervorgehen können, war die Fähigkeit verloren, auch eigentliche Gelegenheit außerhalb der Kirche, infolge der Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse. Und gar was von Poesie, Mathematik, Musik und Astronomie noch in den Schulen gelehrt wurde, bewies das Abgestorbensein triebkräftiger Keime. Poesie und Musik waren wohl auf dem Punkte, in der Kirche neue Ansätze zu nehmen; hiervon abgesehen war, was von antiker Poesie übrig geblieben war, in der sogenannten *ars metrica*, die man in den Schulen lehrte, eingesargt. Diese *Ars* beschränkte sich auf die Ueberlieferung der aus den einst lebendigen Mustern der Dichtkunst abstrahierten Regeln. Es diesen Mustern in selbständiger Weise nachzu-

tun wagte man nicht mehr. Was an poetischen Versuchen noch hervortrat, beschränkte sich auf die äußerlichste und roheste Nachahmung jener alten Muster. Und was auch von musikalischer Praxis in den letzten Jahrhunderten des Altertums, insbesondere in der Kirche bestehen mochte, die Theorie dieser Kunst, welche gleichzeitig in den Schulen gelehrt wurde, war und blieb die Bearbeitung dessen, was man darüber aus Autoren früherer Zeit gesammelt und von ihnen übernommen hatte.[1]) Der Mathematik sicherten allerdings die praktischen Bedürfnisse des Lebens, z. B. die der Baukunst, noch einen gewissermaßen lebendigen Betrieb. Aber auch hierbei trat nur um so mehr hervor, wie sehr alle Wissenschaft den Zusammenhang mit dem Leben verloren hatte. Denn was auch die Ausübung mathematischer Kenntnisse in der Praxis des Lebens sein mochte, in der Schule wurde doch nur ganz ebenso wie auf allen andern Gebieten, die Summe von Gedanken und Regeln fortgepflanzt, die man aus der selbst beobachtenden und denkenden Vorzeit überkommen hatte. Bei der Astronomie stand es ebenso. Kurz, alle Wissenschaft hatte sich von den lebendigen Dingen losgerissen und bestand fast nur noch aus toten, abgezogenen, abstrakt vermittelten Worten und Begriffen. Von der Natur wußte man und lernte man eigentlich nichts mehr, d. h. nichts mehr von ihr selbst durch Erfahrung und Beobachtung, nur noch was in den Schulkompendien weitergegeben wurde. Ja selbst da, wo das eigenste und dringendste Bedürfnis unmittelbaren Verkehr mit der Natur, lebendig aus ihr geschöpfte Erfahrung zu fordern schien, wie in der Heilkunst, verzichtete man darauf, selbst noch etwas an der ursprünglichen Quelle zu lernen und half sich mit der Tradition dessen, was die Vorzeit gelernt und in Büchern hinterlassen hatte.

Auf dem Gebiete der sogenannten Geisteswissenschaften war es nicht anders. Zu der Literatur, in der Griechen und Römer früherer Jahrhunderte den Grund aller Wissenschaften gelegt hatten, besaß man durchaus nicht mehr unmittelbaren Zugang. Das Abendland zur Literatur der Griechen schon der Sprache wegen nicht mehr. Eine selbständige römische Wissenschaft hatte es ja, die Jurisprudenz etwa und auch diese nicht in jedem Sinne ausgenommen, im Grunde nie gegeben. Durch die Griechen erst hatten die Römer einst gelernt, was Wissenschaft war, aber damals waren sie doch noch bei den Griechen

---

[1]) Siehe Ebert Allgem. Gesch. der Literat. des M. A. I, 465.

selbst in die Schule gegangen. Entweder sie begaben sich zu den Griechen, oder die Griechen kamen zu ihnen, und wer etwas von diesen Dingen erfahren wollte, lernte Griechisch. Davon war in der Zeit, um die es sich hier handelt, keine Rede mehr. Morgenland und Abendland lebten in Hinsicht auf ihre Gegenwart wie zwei getrennte Welten nebeneinander. In alter Zeit war von der Literatur der Griechen verhältnismäßig sehr wenig ins Lateinische übersetzt worden. So hätte man sich, da die Kenntnis der griechischen Sprache im Abendland so überaus selten geworden war und auf die Quellen in der griechischen Literatur verzichtet werden mußte, um so mehr durch fleißiges Uebersetzen helfen können. Aber dazu war es jetzt zu spät. Zwar hat das sechste Jahrhundert, das letzte des Altertums, einige nicht unansehnliche Anstrengungen gemacht, Versäumtes nachzuholen. Es sei hier nur des verdienstlichen Versuches des Boëthius gedacht. Aber was wollte dies der ungeheuren Masse der griechischen Literatur gegenüber bedeuten, teils hätte die Sache ja auch ein Interesse an der Wissenschaft und ihrer Grundlegung bei den Griechen vorausgesetzt, das in den letzten Jahrhunderten des Altertums entfernt nicht mehr bestand. Was den Römern von griechischer Bildung und Wissenschaft assimilierbar gewesen war, hatte die römische Kultur früher in sich aufgenommen. Das lateinische Abendland begnügte sich in Hinsicht auf griechische Bildung mit dem, was davon als Bestandteil in die römische Bildung übergegangen war, hatte zur eigentlich griechischen Literatur und Wissenschaft kein näheres Verhältnis, kein unmittelbares Verständis für sie.

Aber sehr viel näher stand man im lateinischen Abendlande sogar der eignen alten Literatur nicht mehr. Man las sie wohl noch; war auch das Latein, das im sechsten Jahrhundert selbst in den Urgebieten des Römertums gesprochen wurde, nicht mehr das Latein des Cicero, so doch immerhin die Schriftsprache keine andere als die der Vorzeit. Die vollendete Handhabung war allerdings in der Regel einer barbarischen gewichen. Man las gewisse Teile aus der Glanzzeit der Literatur als klassische Muster, Cicero als Prosaiker und vor allem eine Reihe von Dichtern, Ovid, Horaz, namentlich Virgil mit Eifer, mit aufrichtiger Bewunderung der verlorenen, unerreichbar gewordenen Kunst dieser Schriftsteller. Indessen auch diese Literatur war keine lebendige mehr, sie wäre es gewesen, hätte man es ihr noch gleichzutun vermocht. Auch hier kein unmittelbares Verständnis mehr, die Vermittlung einer Schule mußte eintreten, nur mit der Hilfe von Kommentaren und Deutungen

war ein Zusammenhang möglich. Wo wir auch hinsehen, die wissenschaftliche Kultur des untergehenden Altertums war selbst schon scholastisch, sie war eine leblose, von den Quellen ihres Daseins abgeschnittene, daher unkontrollierbare und rettungslos der allmählichen Barbarisierung verfallene Schul- und Bücherweisheit. Wer aus diesen Händen Wissenschaft empfing, konnte natürlich zunächst nur solch verkommene Schul- und Bücherweisheit als Eigentum erwerben.

II. Die antike Wissenschaft als Schule des Mittelalters.

Trotz dem Zerfalle des geistigen Elementes, welches das Mittelalter in seinem Anfang den jungen Völkern bot, war dies doch noch lebenskräftig genug, um grundlegend zu wirken. Alles was das Mittelalter von Wissenschaft erfahren hat, baute sich in ihm auf, aus ihm ging schließlich auch die dem Mittelalter eigentümliche Gestalt der Wissenschaft hervor. Aber wie seltsam war dieser Anfang. Wie sehr komplizierte sich die Aufgabe für das junge Mittelalter zu einer Wissenschaft zu kommen durch den Umstand, daß es die Arbeit mit einer so dekrepiten, korrupten Gestalt der Wissenschaft begann. Ein gutes Stück der Langwierigkeit und Mühseligkeit, mit der ihre Früchte reiften, wird uns dadurch sofort begreiflich. Zunächst konnten ja die Zustände nur übler werden, sich die Verlebtheit und starre Verschultheit wissenschaftlichen Lebens nur verschärfen. Es bestand ein Unterschied. Hatten Griechen und Römer am Ausgang ihrer Geschichte ihre Wissenschaft nur noch in der Form einer toten, keine Aussicht auf lebendigen Fortschritt mehr gestattenden Schultradition besessen, so war diese Tradition unter ihnen wenigstens noch nicht ganz vom Heimatboden der Wissenschaft losgerissen. Waren sie wohl schließlich ganz der Schulweisheit bloßer Tradition verfallene Greise, so doch als Volk nicht eigentliche Schulkinder. Was sie lernten, hatten sie einst selbst geschaffen und errungen, sie hatten sich auf diesen Unterricht selbst gewissermaßen von langer Hand vorbereitet. Ganz anders die jungen Völker, welche sich bei der Völkerwanderung über das römische Reich ergossen hatten. Sie konnten, wenn sie in die Schule der antiken Wissenschaften traten, nur Schulkinder im verwegensten Sinne des Wortes werden, nämlich die freilich ganz vorurteilslosen und insofern unverdorbenen, aber auch ganz unvorbereiteten und hilflosen Zöglinge einer Wissenschaft, welche ihre Lehrmeister, die sich dort diese Wissenschaft geschaffen hatten, nicht

mehr verstanden. Natürlich ergab sich unter diesen jungen Völkern vollends die erdrückendste Abhängigkeit von der Schule: nicht die geringste andere Beziehung zur Wissenschaft die sie lernten, als die durch die Schule vermittelte, die blindeste und ausschließlichste Abhängigkeit von der Tradition, zu deren Kritik ihnen alle Mittel fehlten, da sie von den Dingen, über die sie belehrt wurden, überhaupt nichts wußten, noch wissen konnten, als was sie in der Tradition der Schule hörten. Seltsame Schule, in die diese jungen Völker traten! Sie, die gänzlich Unvorbereiteten mußten mit den abstrakten Trümmern einer alten Kultur anfangen, mit denen ihre bisherigen Träger aufhörten. Kein Wunder, wenn nun erst in gewissem Sinne vollkommene Barbarei über die Welt kam, ein scheinbar hoffnungsloses Gemisch von Unwissenheit und verkehrtem Wissen, eine *docta inscitia*, welche für die Entstehung wirklich heller Einsicht in die Dinge der Welt noch weniger Aussicht zu lassen schien als die Unschuld vollkommener Unwissenheit. Jedenfalls ließ sich nur dann hoffen, daß wieder Tag würde, wann die Zöglinge der Schule, in die sie jetzt traten, ihr zu entwachsen im Stande sein würden. Indessen selbst bei der besten Schule läßt sich dem Zögling nichts anderes raten als ihr zu entwachsen; insofern sogar scheint die Entwicklung der modernen Völker vor den antiken etwas voraus zu haben, daß jene mit der Schule ihr historisches Leben angefangen, die antiken in der Schule gestorben sind. Denn entwachsen sind die modernen Völker der Scholastik des Mittelalters allerdings und die Bemühungen, die ihnen die Sache gekostet hat, bilden gerade den interessanten Inhalt der Geschichte der Wissenschaft im Mittelalter. Nicht im geringsten wundern kann uns der langsame und mühsame Gang dieser Wissenschaft, ihr oft selbst abenteuerlicher Charakter, bedenken wir die Eigentümlichkeit ihres Anfanges, die Tatsache, daß diese Wissenschaft nicht mit reinem Nichtwissen, sondern mit nur allzu vielem und verkehrt gewordenem Wissen anfing. Daran allein hängt aber das Verworrene und Komplizierte der historischen Situation nicht, unter der die Wissenschaft des Mittelalters ihre Laufbahn begann. Noch deutlicher fast und bedenklicher als in dem an sich höchst verfallenen und verwachsenen Zustande der Wissenschaft an und für sich tritt das Verworrene und Komplizierte hervor in einer zweiten Tatsache, im Verhältnis, in dem das junge Mittelalter Theologie und Wissenschaft zu einander antraf. Bei der Anknüpfung der ersten Beziehungen des Mittelalters mit antiker Wissenschaft gibt der Anteil der Kirche den Ausschlag.

DRITTES KAPITEL.

DIE KIRCHE UND IHRE THEOLOGIE UND IHR VERHÄLTNIS ZUR WISSENSCHAFT UM DIE WENDE DER ALTEN ZUR MITTLEREN ZEIT.

Es war in der Tat eine recht sonderbare Wissenschaft, die dem jungen, noch ganz unberührten Mittelalter als erste Einweihung in die Sache zufiel. Wir werden uns im folgenden noch anschaulicher von dieser Sonderbarkeit überzeugen. Aber man kann ja gar nicht sagen, daß das Mittelalter die weltliche Wissenschaft unmittelbar aus den Händen ihrer ursprünglichen Besitzer erhalten hätte. Die Kirche hat zwischen ihnen vermittelt, unter ihren Händen hatte jenes bereits als Eigentum der Griechen und Römer zur Mißgestalt ausgeartete Wesen noch eine neue, besondere Form erhalten, indem sich die Kirche aus der antiken Wissenschaft ihre Theologie geschaffen hatte, und mit dieser zusammen nun die antike Wissenschaft an das junge Mittelalter, soweit es überhaupt etwas lernen wollte, überging. Auf den ersten Blick kann es wohl scheinen, als ob dies die dem jungen Schüler erwachsende Arbeit wesentlich erleichtert habe. Die Kirche hatte, indem sie das Mittelalter in seine Theologie einführte, für dieses Mittelalter eine ungemein schwierige und verhängnisvolle Frage schon entschieden, sie ihm gewissermaßen erspart und vorweggenommen: die Frage, wie sich das Christentum zur Kultur des Altertums zu stellen habe. Das war wohl einmal eine höchst schwierige, ja peinliche Frage gewesen; jetzt am Anfang des hier betrachteten Zeitalters war eine Antwort längst gefunden. Nach langem Kampfe hatte sich das Christentum in der Kirche mit der ganzen Welt der antiken Kultur vertragen, hatte sich die Kirche in ihrer Theologie eine eigne Wissenschaft aus den ihr für diese in der Wissenschaft der sie umgebenden Welt sich darbietenden Materialien geschaffen.

I. Die christliche Wissenschaft der alten Kirche.

Nicht ohne Zögern, nicht ohne Ueberwindung einer tiefwurzelnden Abneigung gegen die Wissenschaft von seiten der Kirche und in einem Kampfe, dessen eigentliche Schwere die Schultern des zweiten christlichen Jahrhunderts getragen haben, war schließlich die Entscheidung zu Gunsten der Wissenschaft gefallen. Im Verlauf der auf das zweite folgenden Jahrhunderte bis zum Anbruch der mittleren Zeit, entstand ein sehr eigentümliches, verwickeltes und mannigfach verzweigtes Gebilde, das zwar damals noch nicht Theologie genannt

wurde, aber doch als die eigentümliche Form der von der Kirche in Gebrauch genommenen Wissenschaft anerkannt war und nun der Kanal wurde, durch welchen das Mittelalter in den Besitz der antiken Wissenschaft trat. Aber durfte in der damaligen christlichen Theologie wirklich das Verhältnis der Kirche zur Wissenschaft entschieden und endgültig geregelt genannt werden, so daß wer sie übernahm auf diese Frage zurückzukommen gar keinen Anlaß mehr gehabt hätte? Betrachten wir zur Beantwortung dieser Frage die Grundsätze des in dieser Theologie zu Stande gekommenen Abkommens zwischen Kirche und Wissenschaft. Da zu diesem Zwecke hier auch nur an einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Theologie in der alten Kirche nicht zu denken ist, wenden wir uns an ein einzelnes altchristliches Werk, welches besonders dazu geeignet ist im Namen der ganzen alten Kirche zu reden, in ihr entsprechendes Ansehen gehabt hat und auch wirklich materiell eine besonders inhaltreiche, deutliche und charakteristische Vorstellung von der allgemeinen Regelung des Verhältnisses der Kirche zur Wissenschaft in ihrer Theologie geben kann. Ein ausgezeichnetes Werk steht uns zur Verfügung: Augustin's de doctrina christiana. Unbezweifelt ist seine Autorität in der alten Kirche. Er ist der größte Meister der lateinischen Kirche, keiner ihrer Lehrer hat die Gedanken des Mittelalters unbedingter beherrscht. Insbesondere in der Zeit, da das Mittelalter eigne Gedanken noch nicht wagt, denkt es vornehmlich mit denen Augustin's. Seine Auffassung des Verhältnisses der Theologie zur Wissenschaft ergibt sich unmittelbar am Besten aus einer kurzen Angabe seiner Ansichten darüber in *de doctrina christiana*. Zuvor muß jedoch eine allgemeine Bemerkung über die eigentliche Absicht und den Inhalt dieses seines Werkes vorausgeschickt werden, da dessen Titel sich für seine modernen Leser als seltsam irreführend erwiesen hat.

Es lautet de doctrina christiana; ohne viel Besinnen wird mancher zu übersetzen mindestens geneigt sein: über die christliche Lehre. Notwendig ist diese Uebersetzung keineswegs. Im antiken Latein bezeichnet doctrina durchaus nicht nur die geformte Lehre, auch etwas viel allgemeineres: Wissen oder Bildung, die Menge dessen, die Jemand davon besitzt, noch abgesehen von jeder formellen Gestaltung dieser Menge. Daher das klassische Latein von der doctrina eines Mannes als seiner Eigenschaft reden kann, von seiner großen oder vielen doctrina, nicht von seiner großen oder vielen Lehre, sondern von seiner großen Gelehrsamkeit oder Bildung. Indessen im Sprachgefühl des modernen

Lateiners tritt dieser weitere Sinn des Begriffs doctrina unleugbar zurück und es drängt sich ihm, bis zu vollständiger Verwerfung des weiteren, der engere vor, bei dem doctrina Lehre, d. h. Wissen in einer systematischen Form heißt. Der Deutsche, wenn er von christlicher Lehre hört, denkt dem Gebrauch gemäß an das christliche Lehrsystem, an christliche Dogmatik in der Theologie. Ist aber Augustins Werk eine christliche Dogmatik, eine Darstellung der christlichen Lehre? Durchaus nicht. Wer nach einer Schrift der Art unter Augustins Werken suchte, würde es nicht vergeblich tun, indem er zu dem unter dem Doppeltitel *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et charitate* erhaltenen Büchlein griffe; nur durch den Titel irregeführt, nähme er mit der Erwartung Augustin's Dogmatik zu erhalten de doctrina christiana in die Hand. Es scheint daher, wer diesen Titel „Ueber die christliche Lehre" übersetzte, könne das augustinische Werk niemals gelesen haben. Man wird bei solchem Schlusse doch etwas Vorsicht zu üben haben. Es existieren nicht weniger als drei deutsche Uebersetzungen, welche den Titel mit „Ueber die christliche Lehre" wiedergeben und diese Leute müssen doch gewiß das Buch gelesen haben. Sie haben also, als sie sich an die Arbeit setzten, flott mit dem Titel angefangen und ihn in dem Sinne ihres eignen Lateins wiedergegeben, sich nachträglich aber nicht einmal darum gekümmert, ob das ein möglicher Titel für das übersetzte Buch sei. Vielleicht hat es ein Vierter anders gemacht. Es gibt wirklich noch einen vierten deutschen Uebersetzer und er überschreibt das Buch: Augustin's „Christliche Unterweisung". Seine Uebersetzung ist eben nur anders, nicht aber richtiger, vielmehr eigentlich noch falscher, und außerdem noch mit der fatalen Eigenschaft der Undeutlichkeit behaftet. Man weiß nicht was man sich dabei zu denken hat. Die allein richtige Uebersetzung, die sowohl dem antiken Gebrauch von doctrina entspricht als auch dem Inhalte des Buches, ist: *Ueber die Bildung des christlichen Gelehrten* oder *Ueber die christliche Wissenschaft.* Es ist leicht einzusehen, wie verhängnisvoll der gewöhnliche Uebersetzungsfehler ist und durchaus nicht zum Vorteil des Augustinischen Buches, dem er vielleicht schon manchen Leser gekostet hat. Denn wer ein Buch über christliche Lehre erwartet, wird vielleicht nicht immer sehr gespannt darauf sein. Der Fall ist nicht selten, solcher Bücher gibt es manche, und wer heutzutage von Augustins de doctrina christiana hört, wird kaum in der Lage sein, zum ersten Mal ein Buch über die christliche Lehre aufzuschlagen. Hingegen „Ueber die Bildung des christlichen

Gelehrten", oder „Ueber die christliche Wissenschaft", das weckt die Neugier schon ganz anders und ist ein weit seltener behandelter Gegenstand. Zumal von einem Kirchenvater und einem Meister wie Augustin darüber etwas zu hören, eröffnet viel anregendere Aussichten als sich durch eine christliche Dogmatik gemeinhin darbieten.

De doctrina christiana Augustins zerfällt in vier Bücher, ist aber in diesem Umfange nicht in einem Zuge von ihm vollendet worden. Durch ihn selbst erfahren wir, daß er das Werk als Bischof angefangen hat und zwar im Anfange seiner Amtsführung. Damals wurde es fortgeführt fast bis zum Schlusse des dritten Buches. Erst dreißig Jahre später nahm Augustin die unvollendete Arbeit wieder auf und brachte sie zum Abschluß.[1]) In den drei ersten Büchern bezeichnet Augustin selbst einmal (Retract II, 4) das Werk seinem Inhalte nach als eine Anweisung zur Auslegung der Schrift, zum Gebrauche der Wissenschaft für diesen Zweck. Das vierte lehrt insbesondere die richtige Anwendung der Rhetorik im schriftstellerischen und homiletischen Vortrag der Lehren der Schrift. In diesem Zusammenhange entwickelt Augustin seine Theorie über den rechten Gebrauch der Wissenschaft durch einen christlichen Theologen. Er führt folgende Grundgedanken dabei aus (besonders de doctrina chr. II, 27—61). Der Gebrauch der Wissenschaft ist für den Christen durch den Zweck des Schriftverständnisses bestimmt und beschränkt. Dieses Verständnis ist der letzte und im

[1]) Des vollkommen mißverstandenen Titels wegen wird die Angabe des Inhalts verfehlt. S. mein „Zur Geschichte des Kanons" (Chemnitz) 1880 S. 46 f. Noch Bardenhewer Patrologie 1894 Al. 76, 8 S. 459 weiß den Inhalt der Schrift nicht richtig anzugeben, wenn er auch das gewöhnliche grobe Mißverständnis des Titels nicht mitzumachen scheint. — Das Werk ist eines der ersten, das Augustin als Bischof in die Hand genommen hat, also etwa im Jahre 397 oder in seinem 43. Jahre (Retract. II, 4). Dazu stimmt, daß Aug. II, 61 p. 76 B (vergl. auch II, 43, P. 66 D) den Ambrosius noch zu den Lebenden zu rechnen scheint. Doch wurde das Werk, nach Retract II, 4,1 damals nicht gleich vollendet und zunächst nur bis III, 25, 35 fortgeführt. Erst etwa 30 Jahre später, als sich Augustin mit der Revision seiner Werke beschäftigte, vervollständigte er das Werk, um den Rest des dritten Buches (III, 25, 35—37, 56) und um das ganze vierte Buch. Daher auch IV 24, 53 eines Vorfalls im Leben des Augustin gedacht wird, der ins Jahr 418 gehört und dort vor 8 Jahren geschehen sein soll. (S. Opp. III, 146 C.) — Von früheren Schriften erwähnt Augustin III, 46, p. 102 B das Buch de spiritu et litera (s. Opp. X, 309 ff), welches nach gewöhnlicher Annahme Ende 412 geschrieben ist, also nur im später hinzugefügten Schluß des Werkes zitiert werden konnte. III, 46 p 102 C findet sich auch ein Rückblick auf den pelagianischen Streit. [Citiert nach der 2. Pariser Ausgabe von 1836.]

Grunde auch allein legitime Zweck der Wissenschaft. So sieht Augustin alle einzelnen Wissenschaften auf ihre Verwendbarkeit zu diesem Zweck hin an und schätzt sie nach diesem Werte. Der Wert der Astronomie z. B. ist, wie er ausführt, so sichere und in gewisser Hinsicht gewaltige Resultate ihr auch möglich seien, auch abgesehen von ihrem astrologischen Teile, der ohnehin auf wahnvollen Verirrungen beruht (II, 32 ff.), die ihn für den Christen zur unbedingt verbotenen Wissenschaft macht, für das Verständnis der Schrift ein geringer, und darum überhaupt gering. Auch sonst weiß Augustin gewisse Künste und Handwerke anzuführen, deren Kenntnis, abgesehen vom bürgerlichen Berufe, ein anderes Interesse nicht hat als so weit ein solches in ihrer Dienlichkeit für die Auslegung der Schrift begründet ist (II, 47). In diesem Sinne spricht er zusammenfassend an einer Stelle seines Werkes (II, 59 p. 74 f.) den Wunsch aus, es möge eine Art theologischer Encyclopädie angefertigt werden, die alles, was den Schriftausleger in weltlichen Wissenschaften interessieren kann, zusammenstelle und so den übrigen Christen die Beschäftigung damit erspare (p. 75 ct.). Er führt aus der älteren Theologie vorbildliche Muster, wenigstens in der Behandlung einzelner Wissenschaften, für eine derartige Arbeit an, z. B. Eusebius, der in seinen historischen Schriften das für die Schriftauslegung Wichtige aus der Geschichte zusammengestellt habe. Etwas Entsprechendes solle nun, meint Augustin, in der von ihm gewünschten Encyclopädie mit Beziehung auf Naturgeschichte und Mathematik geleistet werden, durch Zusammenstellung der für die Exegese wichtigen Eigenschaften der in der Schrift vorkommenden Naturgegenstände und Zahlen. Auch für Dialektik verlangt Augustin eine solche Hilfsarbeit, selbst übrigens nicht sicher über ihre Ausführbarkeit (p. 75 B). Das beste Wissen und ein Wissen, das jedenfalls überschwänglich hoch über allem weltlichen Wissen steht, ist das aus der Schrift selbst unmittelbar zu holende Wissen; in ihr allein ist der Christ gegen die Gefahren der weltlichen Wissenschaften geschützt. Auch enthält sie alles Nützliche der weltlichen Wissenschaften, ja mehr noch und Dinge, die sonst nirgends zu finden sind (II, 63 p. 788).

Das Ideal von Wissenschaft, wenn man von Ideal sprechen kann, das hinter diesen Ausführungen in ihrer Konsequenz steht, deckt sich im Grunde mit der Anschauung von weltlicher Wissenschaft wie sie auch im islamitischen Staate auftauchte, wenn die Chalifen bisweilen alle Beschäftigung mit Astronomie verboten, so weit sie nicht für unent-

behrlichste Kalenderbedürfnisse und für Bestimmung der Kiblah, der Wendung des Betenden nach der Richtung von Mekka, diente.[1]) So läuft was Augustin erstrebt auf die Annahme hinaus, eine andere Wissenschaft wie die Theologie existiere gar nicht mehr, Theologie sei überhaupt Wissenschaft. Dieses Ideal vermag Augustin freilich nicht durchzuführen, weil es sich in der Welt, in der er lebte, mit der bestehenden Wirklichkeit und dem Leben in völlig unüberwindlichem Widerspruch befand. Daß es keine Wissenschaft mehr außerhalb der Kirche und ihrer Zwecke gebe, davon träumt Augustin wohl. In Wirklichkeit kann er selbst nicht umhin, die Existenz der Wissenschaft in ihrem Betriebe außer der Kirche, in den weltlichen Schulen und nicht zu den Zwecken der Theologie, ausdrücklich vorauszusetzen. Von dieser Wissenschaft macht er sich freilich, soweit er sie überhaupt noch außerhalb der Theologie anerkennen und nicht gänzlich verpönen will, eine Vorstellung, die sie ihres Wesens entkleidet, sie zum vollkommenen *non ens* macht und im Grunde doch gestattet am Wahne festzuhalten, die Theologie sei faktisch die Wissenschaft überhaupt, die allein legitim existierende. Bei allem Verfall steht aber zu seiner Zeit zu viel von Wissenschaft noch von der Kirche unabhängig und aus eignen Wurzeln treibend im römischen Reiche aufrecht. Wir müssen uns den intimsten Glauben der alten Kirche über sich und die sie umgebende Welt vergegenwärtigen, wollen wir uns die Möglichkeit vorstellen, daß Augustin auch nur daran denken konnte, in so verklausulierter Gestalt die Vorstellung von der Theologie als der allein noch anzuerkennenden Gestalt der Wissenschaft zu hegen. Der Glaube der Christenheit zweifelte damals nicht in einer sterbenden Welt zu leben und am wenigsten zweifelte Augustin daran. Nichts lag ihm ferner wie für die Wissenschaft noch eine Zukunft zu erwarten. Die Tatsache, daß die Wissenschaft mit der damaligen Kultur verfalle, faßte Augustin mit seiner ganzen Zeit, insbesondere mit allen damals lebenden Christen, als der Zeitgenosse dieser Tatsache, ganz anders auf als wie sie uns erscheint, wenn wir auf sie und die inzwischen verflossene Geschichte zurückblicken. Wir wissen jetzt, der Verfall der Dinge war damals kein Sterben. Vieles, das von Wissenschaft noch aufrechtstand, hat in den Jahrhunderten des Mittelalters fortgelebt, lebt noch und hat seitdem eine ungemein inhalts- und wandlungsreiche Geschichte erfahren. Wir wissen eben, daß es ein Mittelalter gegeben hat; Augustin und die Kirche seiner Zeit wußten es

[1]) E. Renan, Averroës 3. Auflage Paris (1866) S. 23.

nicht nur nicht, sie erwarteten es auch nicht. In ihren Gedanken rich- teten sie sich mit allem Lebendigen ihrer Umgebung, mit dem sie sich auseinanderzusetzen hatten, nur auf ein noch kurzes Zusammensein ein. Unter dieser Voraussetzung bestand für Augustin kein eigentliches Interesse den Satz völlig aufs Reine zu bringen, es gebe eine andere Wissenschaft nicht mehr als die der Kirche. Entsprach dieser Satz auch nicht völlig der erreichten Wirklichkeit, unter jener Voraussetzung besaß er doch eine annähernde Wahrheit und näherte sich dieser Wahr- heit immer mehr. Bald sollte die Welt und ihre Wissenschaft wirklich vergangen sein und sollte es dann mit dem schließlichen Triumphe der Kirche auch wirklich kein anderes Wissen geben als das ihre.

II. Die Reste antiker Wissenschaft im Mittelalter.

Waren Augustins Sätze, wenn die Voraussetzung eines baldigen Endes der Welt nicht zutraf, eine wirkliche und mögliche Regelung des Verhältnisses der Theologie zur Wissenschaft? Sie waren an sich selbst vielmehr der organische und verewigte Konflikt zwischen Theologie und Wissenschaft. Das mochte gehen, wenn sich dieser Konflikt in Bälde tatsächlich erledigte durch das gänzliche Verschwinden aller weltlichen Wissenschaft im Schoß der Kirche, stürzte aber jedenfalls junge Völker, die es noch einmal mit der alten, vermeintlich sterbenden Wissenschaft versuchten und sie jahrhundertelang weiter am Leben erhielten, in die heilloseste Wirrnis. So sind aber die Dinge wirklich weiter gegangen. In den zwei auf Augustin noch folgenden Jahrhunderten, bis das Mittel- alter herankam, ist wohl vieles zu Grunde gegangen von dem was um Augustin herum noch von weltlicher Wissenschaft aufrechtstand. Aber dahin kam es eben doch nicht, daß wirklich gesagt werden konnte, eine andere Wissenschaft gebe es nicht mehr als die theologisch geformte. Auch im Beginn des Mittelalters war, daß es eine andere Wissenschaft als die den Zwecken der Kirche unterworfene und ihnen gemäß gestal- tete, rein auf die Zwecke der Schriftauslegung reduzierte, nicht gebe, nur Theorie. Um zur Klarheit über den Stand der Dinge um die Wende der alten Zeit und des Mittelalters zu gelangen, muß freilich an diesem Punkte genau unterschieden werden. Erstens: wie stand es damals mit der Wissenschaft außerhalb der Kirche? Wurde sie überhaupt noch außer- halb der Kirche gepflegt? Zweitens: wie stand es mit der innerhalb der Kirche gepflegten Wissenschaft? War diese wirklich und durchaus schon in Theologie eingeschlossen? Oder hegte nicht die Kirche selbst

in ihrem Schoße noch eine Masse sozusagen freier weltlicher, noch nicht in Theologie umgebildeter Wissenschaft neben ihrer Theologie?

Als Beantwortung der ersten Frage drängt sich die Tatsache hervor, daß die Kirche freilich die einzige Macht, insbesondere im Abendlande war, die ein, wenn auch augenblicklich entschieden abnehmendes, doch reales Interesse an der Wissenschaft hatte, und die einzige Macht, von der man, wenn auch in beschränktem Maße, sagen konnte, sie pflege gewissermaßen ex officio die Wissenschaft. Das von der alten Kirche schon längst zwischen ihr und der antiken Wissenschaft angeknüpfte Verhältnis und die Interessen der Theologie der Kirche selbst schufen ein Motiv zur Erhaltung der Wissenschaft und ihrer Pflege von einer Kräftigkeit, wie es in der damaligen Welt sonst nirgends existierte. Insofern läßt sich die Kirche historisch als Lebensretterin der antiken Wissenschaft bezeichnen. Dies Verhältnis darf aber nicht in übertriebener Auffassung geltend gemacht werden. Auch im letzten Jahrhundert der sogenannten alten Zeit war die Kirche keineswegs zur einzigen Lehrmeisterin der Wissenschaft geworden, nicht sie allein pflegte und gab sie weiter.

Hier ist abermals eine Unterscheidung von eingreifender Bedeutung am Platze. Unterschieden muß werden nach Territorien der Kirche im Abendlande. Um das Jahr 600 griff diese, wenn auch nicht bedeutend, über die Grenzen des alten, römischen Reichs hinaus. Die von ihr besetzten Territorien waren daher von zweierlei Art: 1. solche in der die Bildung, von der Kirche ursprünglich völlig unabhängig, mit dem römischen Reiche sich eingesessen hatte: das Stammland Italien vor allem, die im Lande der Kaiserzeit zumal im Süden mit der antiken Bildung besonders eng verwachsene Provinz Gallien, auch noch Spanien. 2. Territorien, in denen das römische Reich zwar Fuß gefaßt, doch die Kirche erst neuerdings Kunde vom Altertum gebracht hatte. Unter diesen ist vor allen Dingen Irland zu nennen, dann Germanien, und die große britische Insel. Diese beiden Territorien waren von der römischen Kultur zwar schon vor dem Auftreten der Kirche berührt worden, aber doch nur an schmalen Grenzstreifen, Germanien im Westen, Britannien im Süden, und infolge des Zusammenstürzens des römischen Reichs nur so flüchtig, daß hier von vornherein der Kirche nahezu allein die Begründung einer Tradition antiker Bildung zufiel. Eben das ist es worauf es ankommt. Nur in diesen an zweiter Stelle genannten Territorien stand es wirklich so, daß in der Unterweisung über antike Bildung und Wissenschaft nur

die Kirche ihre Lehrerin war, nur durch sie sich in ihnen die Sache am Leben erhielt. Anders stand es in jenen alten Stammländern der griechisch-römischen Bildung des Abendlandes. Hier hatten sich diese im Laufe der Jahrhunderte tief festgesetzt, Denkmäler und Institutionen, wie Schulen und Sammlungen, geschaffen, sich ihr Dasein auf mannigfache Weise gesichert. Wissenschaft und Bildung leben, wenn auch kümmerlich, so doch aus eigner Wurzel, vielfach verborgen, kaum noch sichtbar. Die merkwürdigen Lehrer, die namentlich in Italien, auch noch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters immer wieder sporadisch auftauchen, sind Zeugen dieser sich forterhaltenden freien, weltlichen Wissenschaft. So wurde Italien die Wiege der Renaissance. Es gab also noch Wissenschaft außerhalb der Kirche um die Wende der alten und mittleren Zeit.

Fast noch interessanter ist aber die Wissenschaft, die es, neben der Wissenschaft der Kirche, innerhalb der Kirche selbst gab. Mit nichten war nämlich die Wissenschaft, die die Kirche fortpflanzte, damals reine Theologie, d. h. durchaus nur in die Form der Theologie gebrachte Wissenschaft. Dies war schon zu Augustin's Zeit nicht der Fall, und inzwischen hatten der Kirche die Kräfte nur immer mehr versagt, was sie von Wissenschaft noch nicht bewältigt, noch nicht ihren Zwecken völlig unterworfen hatte, das sie stehen ließ und zu brauchen fortfuhr, umzuformen, sich völliger zu assimilieren, zu beseitigen, so weit es beanspruchte, noch für sich etwas zu sein. Was man braucht, beherrscht man nicht. Im Verfolgen ihrer Weltherrschaftspläne hatte die alte Kirche der Wissenschaften als eines Mittels nicht entraten zu können vermeint. Aus dem, was sie boten, hatte sie sich eine Theologie zu zimmern begonnen. Zur Führung dieses Werkes fuhr die Wissenschaft ihr unentbehrlich zu sein fort. Die ganze Arbeit war von der alten Kirche im Glauben an ihre relative baldige Erledigung unternommen worden. So lange sie in einer zusehends verfallenden Welt lebte und des Glaubens blieb, alles gehe seinem Ende und dem Ziele einer ganz neuen und andersartigen Herrlichkeit entgegen, ein Glaube, der seinen gebildetsten Ausdruck gerade in Augustins Gottesstaat gefunden hat, so lange brauchte die Kirche nicht zu sorgen um die Unfertigkeit des Gebäudes ihrer Wissenschaft. Vor welchen Wirrnissen standen aber, wie schon einmal gesagt wurde, die neuen Generationen, vor welchen zuerst sich die Jahrhunderte des Mittelalters auftaten? In doppeltem Sinne lebten die Wissenschaften neben der Kirche fort. Ein-

mal noch aus eigner Wurzel selbständig in einzelnen Territorien des Abendlandes, sodann unselbständig in der Kirche, sofern auch die innerhalb der Kirche gepflegte Wissenschaft keinenfalls nur Wissenschaft der Kirche, Theologie war. Wir werden im Laufe unserer Betrachtungen geradezu überrascht durch die Wahrnehmung, wie sehr die antike Wissenschaft, so weit sie nicht Theologie war, noch aller Theologie fremde, geradezu heidnische Formen hatte.[1]) Allein wie viel war von diesem fortbestehenden, eignen Leben der Wissenschaft noch statthaft? Durfte es überhaupt und vollends in der Kirche noch etwas anderes als Theologie, kirchlich geformte Wissenschaft geben? Das waren Grundprobleme des Verhältnisses der Kirche zur Wissenschaft, welche nur in einer höchst unvollkommenen und unklaren Lösung von der alten Zeit an die mittlere übergingen. Wie schwer diese mittlere Zeit an dem Pfahl im Fleische trug, der ihr mit der Frage der Statthaftigkeit der Wissenschaft eingetrieben war, davon liegen zahlreiche Beweise vor. Auf die Frage, inwiefern die Theologie nur eine Wissenschaft und nicht die Wissenschaft sei, fand das Mittelalter wohl einmal eine Antwort und seine Antwort. Aber das dauerte lange Zeit und mußte sehr mühsam erarbeitet werden. Wie bedeutend auch die Leistung der alten Kirche bei Begründung einer Theologie sein mochte, gewiß kann man nicht sagen, sie habe dem Mittelalter auch nur eine der Grundfragen des Verhältnisses von Kirche und Theologie zur Wissenschaft erspart. Nicht eine Lösung, sondern ein schwieriges Problem, nicht Frieden, sondern tiefen Streit erbte das Mittelalter von der alten Kirche mit der Gestalt, in der es aus ihrer Hand die Wissenschaft überkam.

III. Der verschulte Betrieb der Theologie im Mittelalter.

Der Zustand der Wissenschaft der Kirche beim Anbruch des Mittelalters ist hier in Betracht zu ziehen. Bis jetzt hat es sich um den Zustand weltlicher Wissenschaft gehandelt, um ihre Verdorbenheit und Verfallenheit, dann um die Unvollkommenheit der Lösung, welche die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Theologie zur Wissenschaft bereits gefunden hatte. Wie stand es aber mit der Theologie selbst? War es mit ihr anders oder besser bestellt wie mit der welt-

[1]) Höchst wichtig für das Verständnis des Mittelalters ist überhaupt die Masse unverarbeiteten Heidentums, welche die Kirche mit sich herüberschleppte. Sie erklärt vor Allem das für uns Moderne bisweilen rätselhaft freie Verhältnis des Mittelalters zum Heidentum.

lichen Wissenschaft? Anders und besser wohl in einer Beziehung, insofern die Theologie das unzweideutige Interesse der einzigen Macht besaß, die in dieser Zeit des Ueberganges, im Zusammensturz aller Verhältnisse, zumal im Abendlande, noch aufrecht stand: das Interesse der Kirche. Sonst stand es mit der Theologie weder anders noch besser. Bei der Gründung ihrer Theologie war die Kirche in Beziehungen zur antiken Wissenschaft getreten, welche ihre Geschichte, insbesondere die ihrer Theologie viel zu eng an die Geschichte der außerkirchlichen Wissenschaft knüpften, um fortan wesentlich verschiedene Wege einschlagen zu können. Nicht nur hatte die Kirche für ihre Zwecke die Wissenschaft übernommen, wie sie sich ihr eben gerade bot, also die Wissenschaft des späteren Altertums, sondern es entwickelten sich jetzt Theologie und antike Wissenschaft in der selben Umgebung, unter denselben Lebensbedingungen weiter. Wie aller Wissenschaft waren diese Bedingungen im allgemeinen ungünstig. Verfiel die weltliche Wissenschaft, so konnte auch das gleichzeitige Geschick der von der Wissenschaft abhängigen Theologie kein anderes sein. Ist das Grundgebrechen der Wissenschaft des späten Altertums mit einem sehr weiten Gebrauch des Ausdrucks, als deren scholastischer Charakter, deren Schulmäßigkeit zu bezeichnen, als arge Entfremdung vom Leben, aus dem einst diese Wissenschaft hervorgegangen war, als ihre Verdorrung, so stand es mit der Theologie um die Wende des sechsten und siebenten Jahrhunderts auch nicht anders. Auch die Kirche war, und zwar dank, unter anderem, namentlich ihrer Theologie, ihrer einstigen Vergangenheit stark entfremdet, weit von ihr losgerissen. Gerade mit Uebernahme der Methoden, mit welchen das späte Altertum sich selbst verstehen wollte, aber um das Verständnis seiner Vergangenheit sich nur immer mehr brachte, war auch die kirchliche Theologie immer mehr um das Verständnis der Anfänge der Kirche gekommen. Nach den im späten Altertum für Homer und die Urzeit gäng und gäben Methoden, hatte auch die Kirche ihre heiligen Bücher allegorisch verstehen gelernt. Auf Uebersetzungen insbesondere dieser Bücher war sie ja vollends angewiesen, und vor einem Gebirge von Kommentaren wurde sie der heiligen Schrift kaum noch ansichtig. Bleibt auch das Alte Testament bei Seite, auf dessen hebräischen Text es der Kirche von Anfang an gar nicht angekommen ist, selbst das Neue Testament im Urtext zu lesen war kaum noch jemand im Abendlande im Stande, man hatte sogar keine Ahnung mehr davon, daß dies wünschenswert sein möchte. Denn

daß man in den Kommentaren der rechtgläubigen Theologen, welche schon längst, vermittelst der allegorischen Auslegung im Schrifttext alles fanden was sie wollten, den lauteren Sinn des Neuen Testamentes habe, wurde nicht bezweifelt. Aber in einem noch viel weitergehenden Sinne war die Theologie um die Wende der alten und mittleren Zeit eine von ihren lebendigen Anfängen abgekommene, so daß sie dieselben nicht mehr verstand. Sie nahm an ihnen auch insofern nur noch einen schwachen Anteil, als sie bereits aufgehört hatte, noch produktiv zu sein und zur bloßen Tradition dessen, was die Vorzeit erarbeitet hatte, erstarrt war. Und zwar in allen ihren Zweigen, jedenfalls im Hauptzweige der Dogmatik oder der kirchlichen Lehre. Eben war diese Lehre daran die letzten Sätze zu fixieren, mit welchen sie allmählich in langen, verwickelten, theologischen und kirchenpolitischen Verhandlungen auf unzähligen Konzilien ihren Grunddogmen von der Dreieinigkeit und der Person Christi starre Form gegeben hatte. Nicht nur daß diese Sätze selbst als unantastbarer Besitz der Kirche in den eisernen Bestand ihrer Tradition übergegangen waren, auch ihre Begründung selbständig zu untersuchen, oder auch nur weiter zu entwickeln, kam niemanden mehr in Gedanken. Nur noch zur fast mechanischen Ueberlieferung dessen, was darüber aus den großen Kirchenlehrern der Vorzeit zu entnehmen war, vor allem aus Augustin, war man im Stande. Wo sollte in der zunehmenden Barbarisierung die in der Kirche nie recht lebendig gewesene Fähigkeit sich finden, die historische Erinnerung an ihre eigne Vergangenheit in fortwährend neuer Darstellung rein zu erhalten? Was man auf diesem Gebiete noch fertig brachte, beschränkte sich auf die oberflächlichsten und formlosesten chronistischen Aufzeichnungen lokaler, nur die eigne Gegenwart oder höchstens die eigne allernächste Vergangenheit betreffende Art. Im Uebrigen begnügte man sich, was die ersten Jahrhunderte der Kirche betraf, mit der Tradition dessen, was einst vor etwa dreihundert Jahren der eine Eusebius in Chronik und Kirchengeschichte darüber zusammengebracht und bald darauf Hieronymus und Rufin durch Uebersetzung auch dem Abendlande zugänglich gemacht hatten. Was die auf Eusebius folgenden drei oder vier wichtigsten griechischen Kirchenhistoriker hinterlassen hatten, das erzählte man eben einfach weiter, nach der wahrscheinlich barbarischen Kompilation, die man davon noch im sechsten Jahrhundert in der sogenannten Historia tripartita aus der Hand des Cassiodorius erhalten hatte. Fast noch traditioneller erhielt sich was von eigent-

licher Schriftauslegung übrig war. Was jetzt an Kommentaren verfertigt wurde, kam nur noch in Form von Catenen zu Stande, d. h. in ganz rohen und äußerlichen, an den Leitfaden des Schrifttextes sich anschließenden Reihen von Excerpten aus den Kommentaren der als Kirchenväter verehrten, anerkannten Autoritäten der Vorzeit, lateinischer zunächst und auch griechischer, soweit diese in lateinischer Uebersetzung zu benutzen waren. Kurz, auch was von Wissenschaft in kirchlicher Form in der Kirche lebte, befand sich nicht anders wie die Reste weltlicher Wissenschaft: Eines wie das andere lebte kaum weiter. Vollkommen an die starren Formen der Tradition gefesselt und von der religiösen Autorität der Vergangenheit, deren Formen im Gebiet der Kirche damals zumal übermächtig waren, niedergehalten, schien beides nur noch seinem Untergange entgegenzueilen.

Mit diesem auf dem Gebiete der Theologie hoffnungslosen Zustand des Verfalls, welchen das Mittelalter antraf und unter welchem es nun selbst in die Schule trat, erhalten wir vorläufig eine eindringliche Vorstellung von den Schwierigkeiten, unter denen die Aneignung der Reste der antiken weltlichen und kirchlichen Wissenschaft durch die jungen Barbarenvölker unter Aufsicht der Kirche im Mittelalter vor sich zu gehen hatte. Das kann uns wohl darauf vorbereiten, daß die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft in Welt und Kirche eine der langwierigsten, wirrenreichsten und abenteuerlichsten ist, die man studieren kann. Ungefähr mit Nacht fängt diese Geschichte an: mit der wissenschaftlichen Unschuld der neuen Völker und dem ausgehenden Licht der alten Wissenschaft. Zu erzählen ist da am Anfang natürlich recht wenig. Namen sind gar nicht zu nennen, denn ausgezeichnete Lehrer sind nicht da, und kaum, daß es noch Schulen gibt. Die alten verfallen, in weiten Gebieten ist die Kirche noch gar nicht zu Stiftungen dieser Art gekommen. Von den jungen Zöglingen der alten Wissenschaft, wenigstens von ihrer allgemeinen Art, wäre ja schon manches zu sagen. Aber darauf wollen wir uns hier nicht einlassen. Wohin würde uns das führen, wenn wir erst die jungen Barbaren schilderten und was sie etwa für Schule und Kirche versprachen? Warten wir lieber, bis sie etwas gelernt haben, sich selbst als Lehrer vernehmen lassen können und damit beweisen, wozu sie unter den gegebenen Verhältnissen als Schüler befähigt waren. Für uns werden jetzt am interessantesten die mehr oder weniger alten Bücher sein, aus denen sie zu lernen angefangen haben. Betrachten wir ein paar wichtige und charakteristische ihrer

Hilfsmittel. Deren kurze Beschreibung ergänzt in lehrreicher Weise, was wir über die Art des Wissenschaftsanfangs im Mittelalter zu sagen hatten.

VIERTES KAPITEL.
DIE ENCYCLOPÄDISCHEN SAMMELWERKE.

Jede im weiten Sinn des Wortes scholastisch gewordene Wissenschaft wird auch an einer besonders hervorstechenden Eigenschaft ihrer Lehrbücher zu erkennen sein. Nicht um die Förderung, nur um die Ueberlieferung ihrer selbst bekümmert, wird sie, auf eigne Gedanken verzichtend, bloß auf eine für die Ueberlieferung besonders bequem zugerichtete Form bedacht sein. Es kommt viel auf sie an, wiewohl diese Form innerhalb des Rahmens der eigentlichen Aufgabe und des beabsichtigten Hauptzweckes, zwischen Ueberkünstlichkeit und äußerster Kunstlosigkeit schwanken kann. Es handelt sich jedenfalls darum, die Massen des zu überliefernden Stoffes möglichst kompendiös und übersichtlich zusammenzudrängen, seiner leichten Erlernung möglichst entgegenzukommen, sei es, daß die Form zu ihr besonders anreizt, oder sonst für den Zweck praktisch eingerichtet ist. Dies bereitet auf die seltsamsten Kontraste vor, die bei aller Gemeinsamkeit der Grundabsicht an einigen Lehrbüchern des späteren heidnischen und kirchlichen Altertums zu beobachten sind. Besonders gangbare Hilfsmittel zur Einführung des jungen Mittelalters in die Wissenschaft sind in die Betrachtung einzubeziehen. Begonnen sei mit einem höchst bezeichnenden Denkmal der Zurichtung profaner Wissenschaften für die Schulzwecke des untergehenden Altertums und zugleich der Zurichtung, in der diese Wissenschaften auch an das Mittelalter übergingen.

I. Marcianus Capella.

Von dem Verfasser weiß man nur, daß er ein Nordafrikaner war und muß annehmen, er habe im Anfange des 5. Jahrhunderts n. Chr., jedenfalls vor der Eroberung Afrikas durch die Vandalen, also vor 439 geschrieben. Das Buch ist seiner Absicht nach ein encyclopädisches Kompendium der gesamten, zu seiner Zeit getriebenen Wissenschaften. Sie werden darin unter die sieben Rubriken der Grammatik, Dialektik oder Logik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, die damals sogenannten artes liberales verteilt. Was der Verfasser über alle diese Dinge aus wenig mehr als einem halben Dutzend älteren, für uns noch nachweisbaren Büchern weiß, namentlich aus dem großen

Encyclopädisten der klassischen Zeit der römischen Literatur, M. Terentius Varro, das wird dem Leser in dürrsten und dürftigsten Excerpten vorgeführt. In welch seltsamer Form es geschieht, kann schon aus dem Titel des Werkes entnommen werden: de nuptiis Philologiae et Mercurii[1]), Hochzeit der Philologie mit dem Merkur. Dem ganzen Gedanken[2]) liegt die neuplatonische Auffassung des Gottes Merkur als der intelligibeln Form, dem *Λόγος* in der Welt zu Grunde. Diesen liebt die Philologie. Zwei Bücher von den neun, in die das Werk zerfällt, verwendet der Verfasser dazu den Leser mit der dem Reiche der Fabel entlehnten Einkleidung, die er seinem gelehrten Werke zu geben für gut befunden hat, bekannt zu machen. Mit Aufgebot des ganzen Olymps und noch mancher anderer vom Verfasser selbsterfundener rein allegorischer Gestalten[3]), wird in äußerst gesuchter und blumenreicher, vielfach nach dem Vorbild der in der römischen Literatur bekannten Form der Satire des Menippus, in von Versen unterbrochener Prosa, nach Anrufung des Hymenaeus oder des Gottes der Ehe erzählt, wie Merkur den Wunsch hegt zu heiraten, und nach manchen anderen Gedanken, auf den Rat des Apollo, sich für die gelehrteste Jungfrau aus uraltem Geschlecht, der vom Parnass bis in die Tiefen der Unterwelt nichts unbekannt ist und die selbst in den Willen des Jupiter eingedrungen ist[4]), nämlich die Philologie, d. h. die encyclopädische Wissenschaft entscheidet. Diese Entscheidung findet den höchsten Beifall der Virtus, aber im Olymp, woselbst sie Merkur der Götterversammlung vortragen läßt, stößt sie auf Bedenken. Erst nach eingehender Debatte wird beschlossen dem Merkur zu willfahren, die Braut aber vor der Vermählung zur Göttin zu erheben. Im zweiten Buche erfolgt die Apotheose der Philologie; Apotheosis ist unter anderen selbst eines der allegorischen Wesen, die sich bei dieser Solennität beteiligen, die Philologie wird in den Himmel erhoben. Vom Geschmack der Einfälle des Verfassers gibt eine Vorstellung, daß er vor ihrer Erhebung zum Himmel, an die Philologie die Zumutung stellen läßt, und zwar von der jungfräulichen Matrone Athanasia, sich dessen zu entledigen, was ihre Brust anschwelle. Worauf Philologia mit großer Anstrengung eine Menge

---

[1]) Marcianus Capella. Fr. Eyßenhardt recens. Lips. 1866.

[2]) S. Ebert Allgemeine Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande I, 459 ff., wo eine Uebersicht über das Buch steht.

[3]) Er kennt z. B. eine Tochter der Entelechie und der Sonne I, § 7.

[4]) I, § 22.

von Büchern aller Art erbricht, von denen einige Mädchen, die artes und die disciplinae auflesen, was eine jede brauchen kann, auch die Musen Urania und Kalliope finden viel für sich (II § 135 ff.). Endlich ist Philologie in den Himmel erhoben, die Hochzeit beginnt im Beisein nicht nur aller Götter, sondern auch der „seligen Alten“ (animae beatorum veterum II § 211.), d. h. der großen Dichter und Denker des Altertums, Linus, Homer, Virgil, Heraclit, Plato, Aristoteles usw.[1]), deren sieben schon den Himmel bewohnen. Dem ungeachtet geht es bei der Hochzeitsfeier förmlich genug zu. Bei der Ueberreichung der Hochzeitsgeschenke an die Braut muß die lex Poppaea, welche bei den Römern die Angelegenheit der Mitgift regelte, verlesen werden. Mit dieser Zeremonie langt der Verfasser endlich bei seinem Gegenstande an. Apollo übernimmt die Vorführung des Hausgesindes seines Bruders Merkur und zu diesem gehören die als die sieben Künste nach einander vorgeführten Mägde. Jede muß sich selbst einführen und füllt mit ihrem Vortrage ein Buch aus. Den Inhalt des Vortrages bilden aber eben die trocknen Excerpte des Marcianus Capella. Den Anfang macht Grammatica, wie billig mit dem Alphabet, über das sie schon etwa acht Seiten zu reden weiß[2]), worauf von der Silbe, von Prosodie, von Deklinationen, Konjugationen usw. gehandelt wird. Ebenso lassen sich Dialectica, Rhetorica und die übrigen aus. Natürlich gehören diese Vorträge nicht zum unterhaltendsten Teil der Feier, doch bleibt Marcianus Capella auf die Unterhaltung der zuhörenden Götterversammlung und damit auch seiner Leser bedacht.[3]) Nicht nur beginnt und endet jedes Buch mit einem Gedicht, wird jede redende Ars mit einer weitläufigen Schilderung ihrer Reize und Lebensgeschichte eingeführt, dem Verfasser ergeben sich überdies aus seiner Fiktion allerlei Scherze, die er, wiewohl ziemlich spärlich, doch auch nicht allzu selten, über seinen Text streut. Einmal läßt er eine besonders gelehrte Göttin, die Pallas, die vortragende Ars daran erinnern, daß sie etwas vergessen habe (III § 263 die Pallas die Grammatica), oder dieselbe Göttin ermahnt die Vortragende, den Rest ihren Zuhörern zu schenken (so die Dialectica IV

---

[1]) Alle erscheinen passend beschäftigt, Thales allerdings nur mit Naß-Sein (nudus Thales), aber Aristoteles per caeli culmina Entelechiam scrupulosius requirebat (§ 213).

[2]) P. 56—64 der 8° Ausgabe von Eyßenhardt.

[3]) Wie er von vornherein zusagt: pro parte multa nec vetabunt (nämlich die libelli III—IX) ludicra II § 220.

§ 331.). Einmal muß sich die vortragende Kunst, noch ehe sie den Mund aufgetan hat, vom zuhörenden Götterpublikum Anzüglichkeiten über ihre Langweiligkeit und Bedenklichkeit gefallen lassen (VI, 724), ein andermal gibt die Rednerin, um ein Ende zu finden, den Göttern die zu weiterer Unterweisung nötigen Bücher in die Hand, wie es die Geometrie mit denen des selbst anwesenden Euclid tut[1]), oder die lose Venus macht sich über die Reize einer der so betriebsamen und hart arbeitenden Jungfrauen lustig[2]); Silen ist teils über dem Vortrag der Arithmetica, teils über dem Becher, dem er bei diesem Feste zuzusprechen am wenigsten versäumen mochte, eingeschlafen und erregt durch sein lautes Schnarchen das noch lautere Lachen der Versammlung, und dergleichen mehr. Schließlich ist es wiederum Venus, der nach dem sechsten Vortrag, dem der Astronomie, die Geduld bei dieser Art von Hochzeitsfeier reißt, sie mahnt damit zu Ende zu kommen. Sie erreicht auch soviel, daß von den Mägden des Merkur zwei, die Medicin und die Architectonik, wegen allzuirdischen Charakters ihrer Künste (IX, 891) gar nicht angehört werden, und nur noch die Harmonie oder Musik zu Worte kommen darf[3]), deren Vortrag das neunte Buch füllt und das Werk beschließt.

Schon aus dieser Uebersicht erhellt deutlich, wie die Wissenschaften in dem Werke des Marcianus Capella eigentlich nur das Objekt eines schwulstigen, der Zeit entsprechend geschmacklosen Scherzes sind. Was der Leser von diesen Wissenschaften hört, ist nicht nur vom Zufall der gelehrten Excerpte des Marcianus Capella abhängig, sie müssen sich auch den Capricen der seltsam willkürlichen Form, die der Schriftsteller gewählt hat, fügen. Um ihretwillen wird der Medicin und der Architectonik das Wort einfach abgeschnitten. Dieses spielerische Kompendium ist aber gerade ein besonders beliebtes und einflußreiches

---

[1]) Bei der Geometria wegen der angestrengten Märsche, die ihre Erdbeschreibung voraussehe (VI. 704).

[2]) VII, 804 ff. Hier muß sich sogar Marcianus Capella selbst, wegen des sonderlichen Gefallens an seinem Spaß, von der Satura zur Ordnung rufen lassen VII, 806 ff.

[3]) Anfang des neunten Buchs. Unter den Verhandlungen darüber stellt sich heraus, daß auch die Braut eine Gesellschaft nicht minder anhörenswerther Mägde zubringt — Genethliace (Astrologie in ihrer Eigenschaft als Nativitätsstellerei), Symbolika und Oionistik; IX, 92 ff. Doch da ist es Luna, die protestiert und der vorgerückten Tageszeit gedenkt.

Schulbuch des frühen Mittelalters gewesen.[1]) Oft war es das einzige, das dem gesamten Schulunterricht zu Grunde lag und die Kenntnis des Altertums vermittelte. Seine mythologische Einkleidung bot dafür nicht das geringste Hindernis. Sie entscheidet an sich nicht einmal über die Religion des Verfassers. Wird in der Regel angenommen Marcianus Capella sei ein Heide gewesen, so geschieht dies nur, weil sein Werk von Christentum keine Spur zeigt, nicht aber wegen jener mythologischen, dogmatisch absolut harmlosen und nichtssagenden Spielereien. Dergleichen kommt zu jener Zeit auch bei christlichen Schriftstellern vor.[2]) Vom Mittelalter wurden diese Allotria in ihrer Gleichgültigkeit so richtig verstanden, und es nahm keinen Anstoß an ihnen. Sie erhielten sich vollständig in seinem Geschmack und behielten ihre Beliebtheit. Durch die Vermittlung des Marcianus Capella insbesondere ging das Schema der sogenannten sieben freien Künste für den weltlichen Schulunterricht in das Mittelalter über. Später wurde diese Siebenzahl in zwei Gruppen geteilt[3]) in die des Priviums und die des Quadriviums, jene die drei sogenannten artes umfassen Grammatik, Rhetorik und Dialektik oder Logik, als eine Art Vorschule für das Quadrivium, das aus den sogenannten vier scientiae bestand: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Man hatte für diese Siebenzahl einen versus memorialis, in welchem jede der sieben Künste mit ihrer ersten Silbe bezeichnet ist:

Gram loquitur, *Dia* vera docet, *Rhe* verba colorat,
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *As* colit astra.
Gram lehrt sprechen, *Dia* das Wahre, *Rhe* dann den Wortschmuck,
Mus den Gesang, *Ar* die Zahl, *Geo* Wägen, *As* die Gestirne.

II. Cassiodorius.

Ist aus Marcianus Capella die Zurichtung der weltlichen Wissenschaften ersichtlich, die das Mittelalter vom Altertum unmittelbar erbte, so haben Cassiodorius und Isidor von Sevilla ihm die wichtigsten theologischen Lehrbücher geliefert.

Cassiodorius,[4]) mit seinem vollen Namen Magnus Aurelius Cassiodorius Senator, wobei zu bemerken, daß Senator hier Eigenname,

[1]) Wenigstens im neunten Jahrhundert und nur bis ins zehnte. Vrgl. B. Hauréau, Histoire de la Philosophie scolastique 2. édit. (1880) vol. I. S. 109.

[2]) Vergl. Plauciades Fulgentius und über ihn Ebert I, 452 ff.

[3]) Artes und disciplinae unterscheidet aber schon Marc. Capella II, 138.

[4]) [M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. M. A. Bd. I (1911) S. 36 - 52.] Ebert Allgem. Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande I, 474 ff. A. Franz M. Aurel. Cassiodorius Senator. Breslau 1872.

nicht Titel ist und Cassiodorius, nicht Cassiodorus, die richtige Form (Franz S. 1 f.) des Namens unter dem der Mann gewöhnlich in der Tradition lebt, stammte aus einem vornehmen alten Geschlecht Unteritaliens. Er lebte etwa zwischen 477 und 570 n. Chr. und erreichte ein sehr hohes Alter, da er noch in seinem 93. Jahre schriftstellerte.[1]) Dieses lange Leben hat er unter Ruinen geführt, kaum jemand hat es ihm gleich getan im Bemühen, aus dem allgemeinen Verfall zu retten was zu retten war, und eben darum hat er als Lehrer des Mittelalters so hohe Bedeutung erlangt. Um die Zeit seiner Geburt ging das weströmische Reich unter, der Barbar Odoaker bemächtigte sich des Kaisertums in Italien. Odoaker mußte aber seine Eroberung dem Ostgothenkönig Theoderich abtreten; diesem großen Fürsten, dem schon sein Vater gedient hatte, sowie seinen nächsten Nachfolgern, stand auch Cassiodorius als eine Art Minister des Innern zur Seite. Seine höchst bedeutsame politische Wirksamkeit kommt hier nicht in Betracht, um so mehr die Wirksamkeit seines Alters, in dem er sich vom Staatsdienst zurückzog und das große Rettungswerk unternahm, das er so erfolgreich betrieben hat. Der Ehren und seiner politischen Wirksamkeit müde, brachte auch Cassiodor die letzten Jahrzehnte seines Lebens, gleich vielen anderen, im Kloster zu. Bei ihm sollte die historische Fruchtbarkeit dieser beschaulichen Periode seines Daseins die der früheren, so glänzend sie gewesen war, noch bedeutend in Schatten stellen. Mit einer hohen Bildung hatte Cassiodor stets auch einen großen Lehreifer besessen[2]); der katholischen Kirche war er eifrig ergeben. So war es ihm schon schwer aufs Herz gefallen, daß er wohl noch unter Weltleuten lebhaftes Interesse für die weltlichen Wissenschaften, d. h. für deren Trümmer, die damals noch diesen Namen führten, fand, aber unter Kirchenleuten die größte Gleichgültigkeit gegen wissenschaftliche Beschäftigung um sich greifen sah. Unter solchen Umständen vermißte er im Gebiet der lateinischen Kirche kirchliche Unterrichtsanstalten, wie sie das Morgenland noch in Alexandrien und damals auch im Osten Vorderasiens, Nisibis in Mesopotamien, besaß. Er hatte sogar mit dem Bischof von Rom, Agapet † 536, den Gedanken besprochen, eine Anstalt der Art in Rom zu gründen (Institt. I Vorwort). In den Wirren der Zeit erwies sich der Gedanke

[1]) Vergl. seine eigne Angabe de orthogr. Einleitung p 144, 239. In Keil's Grammatici latini Bd. 7.

[2]) Hat er doch selbst seine amtlichen Erlasse wie seine Variae beweisen, zu paedagogischen Zwecken benutzt. S. Ebert I, 486.

bald unausführbar. Oeffentliche Gewalten ließen sich für einen solchen Plan, bei der Fülle andersartiger Sorgen, die ihnen die wilde Zeit aufdrängte, nicht anrufen. Cassiodor aber gab den seinen nicht auf, deshalb weil er sich auf eigne Mittel angewiesen sah, mit diesen ließ sich bei energischem Willen schon etwas erreichen. Besaß er doch außer seiner Gelehrsamkeit ein bedeutendes Vermögen. Beides widmete er ausschließlich der Aufgabe, die er sich für seine alten Tage setzte. Auf eignem Grund und Boden, in reizender Lage seiner unteritalienischen Heimat (Institt. I, 29.) gründete er das Kloster Vivarium, in welchem er einen Mönchsverein für die Zwecke kirchlicher Wissenschaft zu erziehen beschloß. Ungemein planvoll ging er zu Werke, sammelte eine bedeutende Bibliothek, deren Katalog fast vollständig aus seinen eignen Angaben wiederherzustellen ist (bei Franz S. 80 ff.). Bibeltexte, Schriften der Kirchenväter und weltliche Literatur; alles, bis auf einen vollständigen Kodex der griechischen Bibel, lateinisch, vieles davon natürlich Uebersetzungen; die lateinische Bibel in dreifacher Gestalt.[1]) Was aber Cassiodor fortan selbst schrieb, das waren nur noch Lehrbücher für seine Mönche. Diese Lehrbücher schließen sich geradezu seiner Bibliothek an und lassen sich als Anweisungen und Einleitungen zum rechten Gebrauch dieser Bibliothek bezeichnen. In Betracht fällt zunächst das eine Hauptwerk: die zwei Bücher *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*, das erste Buch eine Einleitung in das Studium der heiligen Schriften, das zweite eine solche in die weltliche Literatur.[2]) Das erste Buch, eine auch für unsere Kenntnis noch sehr lehrreiche Quelle für Geschichte des Bibeltextes und seiner Auslegung, läßt sich selbst in dem Sinne, der noch in unserer eigenen Literatur herrscht, als eine Einleitung in die Bibel bezeichnen. Ganz in dieses so aufgefaßte Thema schlägt es ein, wenn Cassiodor darin über die einzelnen biblischen Bücher der Reihenfolge nach handelt (1—9), von den Hilfsmitteln des Schriftver-

---

[1]) [P. Corßen, Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus, Jahrbb. f. Prot. Theol. 1891, S. 611 ff.]

[2]) Die Zusammengehörigkeit beider Bücher, durch die Ausgaben völlig unkenntlich gemacht, ergibt sich schon aus den bei Keil Grammatici latini VII, 213 vorliegenden Ueberschriften, auch aus Cassiodor's eigener Angabe de Orthogr. a. a. O. p. 144, 219, desgleichen im Vorwort zum 1. Buche der Institt. s. auch Ebert I, 476 f. [Die Abfassung der Institutiones wird neuerdings (Traube Textgeschichte der Benediktinerregel S. 698 und P. Lehmann, Philologus Bd. 71, (1912) XS. 278 ff. zwischen 546—562 angesetzt.]

ständnisses[1]), von den Einteilungen der Bibel (c. 12—14), vom Schrifttext und von der Herstellung korrekter Exemplare (c. 15). Doch faßt er, der aus Augustin bekannten Auffassung der Schriftauslegung als des Kontrapunktes aller wissenschaftlichen Beschäftigung gemäß, seine Aufgabe weiter wie die Einleitung heute zu tun pflegt, und zieht in diesem Sinn, sozusagen als Ergänzung des Schriftstudiums überhaupt, die bisherige kirchliche Literatur in den Kreis seiner Betrachtung, zur Empfehlung auch ihres Studiums (c. 16—23). Der letzte Teil des Buchs (c. 24—33) ist vollends eine ziemlich lose angehängte Reihe von praktischen, teilweise zum Gegenstand nur in fernerer Beziehung stehenden Anweisungen, die sich nur aus der unmittelbaren Bestimmung des Buchs für die Vivarischen Mönche und ihren Nutzen erklärt.[2]) Sehr charakteristisch verschieden in der ganzen Anlage ist aber das 2., die weltliche Literatur behandelnde Buch.[3]) Hier hat Cassiodor entsprechend seiner ganzen Auffassung, auf das Interesse theologischen Studiums Rücksicht zu nehmen, gar nicht die Absicht im gleichen Sinne, wie er im 1. Buche eine Einleitung in das Schriftstudium oder eigentlich in die kirchliche Literatur gegeben hat, nun eine Einleitung in die weltliche Literatur vorzulegen. Im allgemeinen glaubt er sich sogar entschuldigen zu müssen, daß er diesen Gegenstand besonders behandelt, da, wie er annimmt, die Elemente aller Künste und Wissenschaften in der Schrift selbst vorliegen, alle am besten an ihr studiert würden (Institt. I, 27). Auf jeden Fall versteht es sich für ihn von selbst, daß es sich hiebei um einen Gegenstand von minderer Wichtigkeit handelt, bei dem es auf Vollkommenheit der Darstellung nicht ankommt (Institt. I Vorwort). Anders soll denn das Studium der weltlichen Wissenschaft nicht getrieben werden wie als weiteres Hilfsmittel zum Schriftverständnis (Institt. I, 27 ff.), das man zwar, wie das Vorbild der erleuchtetsten Väter zeigt, nicht verwerfen soll, aber allenfalls auch entbehren kann[4]) Darum ist, was Cassiodor im 2. Buch seiner Institutionen gibt, keine eigentliche Einleitung in die weltlichen Disziplinen, sondern ein kurzer Extrakt

[1]) c. 10 f. Dazu gehören für Cassiodor schon die vier vorausgegangenen ökumenischen Synoden c. 11.

[2]) Vergl. z. B. das Kapitel de medicis c. 31.

[3]) Der Unterschied ist bei Ebert I, 477 nur unvollkommen aufgefaßt.

[4]) I, 28. Auch setzt Cassiodor die alte kirchliche Lehre voraus, daß die Wissenschaften der Heiden schließlich auf einem Diebstahl derselben beruhen, und für die Schrifterklärung angewandt, nur ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgegeben sind I, 27.

desjenigen daraus, was für den christlichen Schriftausleger wünschbar ist. Im Anschluß an das Schema der freien Künste, das wir bereits aus Marcianus Capella kennen, liefert Cassiodor einen überaus dürftigen Extrakt des nach ihm Wissenswertesten aus Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Derjenige, der sich weiter unterrichten wolle, wird hier erst recht, wie schon oft im 1. Buche, auf die zu Vivarium aufgestellte Bibliothek verwiesen.

Aus der kurzen Uebersicht über die Institutionen, einem seiner ersten Werke nachdem er sich in die Zurückgezogenheit begeben hatte[1]), ergibt sich eine ausreichende Vorstellung von der Schriftstellerei des Cassiodor, von dem Teile wenigstens der hier in Betracht kommt, zum Unterschiede von der des Capella. Cassiodor ist Christ, arbeitet ganz für die Zwecke der kirchlichen Theologie. Die weltlichen Wissenschaften besitzen für ihn, anders wie bei Capella, nur sekundäres Interesse, er bietet sie schon in der kirchlichen Zurichtung, in der das Mittelalter zunächst allein Gebrauch davon gemacht hat. Capella dankt die Bedeutung, die sein Buch als Schulbuch auch noch im Mittelalter behielt, wohl mehr noch als seiner unterhaltenden Form dem allerdings gar zu große Dürftigkeit verratenden Abriß über weltliche Wissenschaften, die Cassiodor im 2. Buch seiner Institutionen gibt. Diese unterhaltende Form aber unterscheidet vollends Capella von Cassiodorius. Anspruchslos in Hinsicht auf den Inhalt ihrer Schriften sind sie beide; beide wollen in der Hauptsache nur bieten, was sie von den Autoritäten der Vorzeit gelernt haben, aus deren Büchern extrahieren oder excerpieren. Bei Cassiodor tritt diese Anspruchslosigkeit ausdrücklich hervor, wo er mit Benutzung eines Verses des Virgil gelegentlich erklärt, er wolle in seinen Büchern nur ein schnatternder Gänserich unter singenden Schwänen sein (Institt. I, 2).

Anspruchslos ist Cassiodor aber auch da, wo es Marcianus Capella ganz und gar nicht ist, in Hinsicht auf die Form seiner Werke. Obwohl Cassiodor als gebildeter Mann, wo er es für angebracht hält, in allen Verzwicktheiten der damaligen Rhetorik sich geschickt zeigt[2]), läßt er sich in seinen theologischen Lehrbüchern von keinem andern Interesse als dem seines Lehrzweckes leiten. Was er will und worum er sich allein bemüht, ist, durch Verständlichkeit zu nützen, und zwar will er

---

[1]) Vergl. den Katalog seiner Schriften von ihm selbst in der Einleitung zu de orthogr. p. 144. der Keil'schen Ausgabe der Grammatici latini Bd. VII.

[2]) S. Die Beobachtung an den Varien bei Ebert I, 486.

auch von bescheidenen Ingenien verstanden sein. Der Stil seiner Lehrbücher ist daher so schlicht als er zu seiner Zeit nur sein konnte; es verdient rühmend hervorgehoben zu werden, daß es beim damals und im Beginne des Mittelalters herrschenden Geschmack, von Cassiodor keine Verse gibt. Eben diese Einfachheit hat in ihrer Weise den Schriften des Cassiodor ihren dauernden Einfluß gesichert. Diesen Einfluß haben weniger die Institutionen behalten als zwei eben deshalb allein noch hervorzuhebende Werke, die *Historia tripartita* und der Kommentar zu den Psalmen (Franz S. 124 ff.), vielleicht nur aus dem Grunde, weil die Institutionen für die Interessen des beginnenden Mittelalters noch etwas zu hoch standen oder etwas abseits davon lagen. Am unzweifelhaftesten erscheint es so, wenn man die Hochschätzung bedenkt, deren sich die Historia tripartita erfreut hat. Für dieses Werk darf allerdings Cassiodor nicht allein verantwortlich gemacht werden. Die Uebersetzung wenigstens aus dem griechischen, auf der es beruht, geht nicht auf seine Rechnung und ist Arbeit anderer, die er damit beauftragt hat. Aber so mangelhaft diese Uebersetzung ist, noch viel verkehrter ist die ganze Komposition des Werkes, und diese nimmt Cassiodor für sich in Anspruch (Franz S. 106). Diese sogenannte Historia tripartita ist eine Zusammenschweißung der nachkonstantinischen Kirchengeschichte aus den drei griechischen Kirchengeschichten des Socrates, Sozomenos und Theodoret, eine Arbeit, so kritiklos und roh vorgenommen, daß z. B. oft ignoriert ist, wie jene drei Männer, teilweise dieselben Zeiten behandelnd, ganz verschiedene Berichte über dieselbe Sache erstatten. Diese und andere krasse Mängel haben jedoch nicht verhindert, daß die Historia tripartita im Mittelalter für die Zeit, die sie behandelt, neben Rufin's Bearbeitung des Eusebius für die vorkonstantinische Zeit, das kirchenhistorische Handbuch wurde (Franz S. 125 f.), über das hinaus nicht gefragt wurde. Höchst bezeichnend, daß ein solches Werk Autorität werden konnte! Es bereitet uns darauf vor, daß von Kirchengeschichte im Mittelalter überhaupt kaum die Rede sein wird.

Höher steht das zweite Werk Cassiodor's, das mit der Historia tripartita an Verbreitung und Ansehen gewetteifert, ja als sein Hauptwerk gegolten hat (Franz S. 126), sein *Kommentar zu den Psalmen*. Auch scheint ihn kein Werk so lange beschäftigt zu haben[1]), wie dieses,

[1]) S. die Angaben des Katalogs in der Einleitung zu de orthogr. p. 144 der Keil'schen Ausgabe.

er hat sich darauf weit umfassender vorbereitet wie auf die Historia tripartita. Zwar handelt es sich um ein im Wesentlichen durchaus unselbständiges Werk. Zu Grunde liegen die weitläufigen Enarrationes zu den Psalmen des Augustin; hinzugezogen ist noch eine Reihe anderer bedeutender Kommentare der alten Kirche. Indessen hat das Ganze doch eine gewisse selbständige Form, einen Plan und unterscheidet sich schon dadurch von einer nur aus Excerpten bestehenden Katene. Auch beruht es auf einer respektabeln Belesenheit, eigne Zusätze des Verfassers fehlen nicht ganz. Von diesen Zusätzen sind zwei Arten, als auf den Geschmack des Mittelalters vorbereitend, bemerkenswert. Die einen nehmen Bezug auf die sieben freien Künste, Cassiodor hat sie über den ganzen Kommentar verstreut.[1]) Auf Schritt und Tritt meint er auf ihrem Gebiete Belehrung aus dem Psalmbuch schöpfen zu können, namentlich findet er in ihm eine Fülle instruktiver Beispiele für Rhetorik, ihre Schemata und Figuren. Die Lehrer der Rhetorik unterschieden bei den Steigerungen die Auxesis und Klimax. Cassiodor findet im 3. Psalm Gelegenheit zu einer langen Erörterung darüber. Dieses Verfahren gibt den Vorgeschmack der für die Kirche so charakteristischen gewaltsamen Zusammenschweißung des altklassischen Altertums und seiner eigentümlichen Kultur mit ihrer Denkweise. Ferner tritt im Kommentar ein ausschweifender Gebrauch der Zahlenmystik hervor.[2]) Daß es der Psalmen hundertundfünfzig sind, daß diese angeblich in zwei Hälften von je siebzig eingeteilt sind, daß jeder Psalm seine bestimmte Ordnungszahl hat, das sind Dinge, auf die Cassiodor nicht genug achten zu können meint, die er mit großer Konsequenz verfolgt und in denen er die abstrusesten Geheimnisse findet. Diese Sonderbarkeit hat er, wie wohl zu bemerken ist, nicht erfunden; vielmehr schließt er sich auch hier nur einem Verfahren an, das in der Schriftauslegung der Kirche seit Jahrhunderten geübt wurde. Nur hat bei ihm die Sache den Charakter einer besonders eifrig verfolgten Liebhaberei und eben damit ist er einem in den mittelalterlichen Kommentaren besonders verbreiteten Geschmack zuvorgekommen und hat das Seine zu dessen fernerer Pflege beigetragen.

Indessen so verbreitet im früheren Mittelalter wenigstens einzelne Schriften des Cassiodor gewesen sind, frägt es sich doch sehr, ob er gerade mit seiner Schriftstellerei am wirksamsten die Kultur des Alter-

---

[1]) S. Ebert 481 f. Franz S. 96.

[2]) S. Ebert S. 482 Franz S. 97.

tums und der alten Kirche dem Mittelalter vermittelt hat. Wohl noch folgenreicher ist der eigentümliche Gedanke seiner vivarischen Klostergründung gewesen. Cassiodor hat als Erster die gelehrte Arbeit im christlichen Kloster eingeführt, woran der Benediktinerorden, dessen Stifter ein Zeitgenosse von ihm gewesen ist, zunächst nicht gedacht hat. Vivarium und die von Cassiodor entworfene Organisierung gelehrter Studien im Kloster ist das eigentliche Vorbild der entsprechenden, kulturhistorisch so unermeßlich wichtigen Bestrebungen mittelalterlicher Klöster. Und zwar ist es der anspruchslose, nur auf die Erreichung des Zweckes der Erhaltung der Bildung in der Kirche gerichtete praktische Charakter seiner Vorschriften, der sie so fruchtbar macht. Er weiß am besten, daß Originalität wissenschaftlicher Schöpfungen von den Menschen seiner Zeit und Umgebung nicht zu verlangen ist, er selbst hat in seinem Schriftstellern darauf verzichtet. Um so mehr ist er in den, an seine Mönche zu gunsten gelehrter Arbeit gerichteten, beredten Ermunterungen darauf bedacht, auch bescheidenen Ingenien ihre Aufgabe zuzuweisen. Diesen empfiehlt er als eine Arbeit von größter Verdienstlichkeit das Bücherabschreiben, insbesondere das Abschreiben der heiligen Schrift. „Eine glücklich zu preisende Absicht, ein lobenswerter Fleiß ist es“, schreibt er, „mit der Hand Menschen zu predigen, mit den Fingern die Zungen zu lösen, schweigend den Sterblichen das Heil zu schenken, und mit Schreibstift und Tinte gegen die unziemlichen Angriffe des Teufels zu Felde zu ziehen. So viele Wunden empfängt der Satan als der Gelehrte Worte des Herrn abschreibt“ (Institt. I, 30). Und ein ander Mal fügt er hinzu:[1]) „Der artikulierte Laut unterscheidet uns von den Thieren, die Schreibekunst aber trennt uns von den Unwissenden und Stumpfen. Beides gehört zum vollkommenen Menschen.“ Gerade dafür gibt er seinen Mönchen zahlreiche Instruktionen, zu ihrer Erleichterung und Förderung ist sein noch im 93. Jahre verfaßtes Tractat de orthographia bestimmt, die letzte Arbeit, die wir von ihm kennen. Nun weiß ja jedermann, wie viele literarische Reste des Altertums, des klassisch heidnischen und des christlichen, ihre Erhaltung nur der Beherzigung danken, welche die Mahnungen des Cassiodor in den mittelalterlichen Klöstern gefunden haben. In seiner Weise drückte ihm das Mittelalter seinen Dank aus, indem es ihn zum Heiligen machte. Sein Name kommt in Martyrologien vor und der Benediktinerorden, der ihn freilich ohne

---

[1]) De orthographia, Vorwort p. 145, 8 ff. der Keil'schen Ausgabe.

jede Berechtigung zu seinen Mitgliedern rechnete, führt ihn in seinem Heiligenkalender auf.

III. Isidorus Hispalensis.

Noch umfassender als Lehrer des frühen Mittelalters, als Ueberlieferer der weltlichen und kirchlichen Kultur der Griechen und Römer an die Nachwelt, hat Isidorus von Sevilla gewirkt.[1]) Etwas jünger als Cassiodor steht er an der Grenzscheide der alten und der mittleren Zeit. Sein im Vergleich zu Cassiodor noch ausgedehnterer Einfluß ist freilich nicht in der Qualität seiner Schriften begründet. Diese stehen vielmehr durch die Mängel ihrer Form und ihres Inhaltes nicht unbeträchtlich tiefer wie die Cassiodor's. Dafür ist aber ihre Intention eine viel weitere und sie bieten sich einem viel breiteren Bedürfnis dar, als Cassiodor's Arbeiten. Diese richten ihr Augenmerk in der Hauptsache nur auf die Bildung des theologischen Schriftauslegers und ziehen für ihren Zweck nur ein relativ geringes Gebiet der antiken Wissenschaft in Betracht. Isidor dagegen vermittelt das antike Leben und Wissen in seiner ganzen Breite an das Mittelalter und selbst seine eigentliche theologische Schriftstellerei ist mannigfaltiger wie die des Cassiodor. Ueberall allerdings ist er womöglich noch unselbständiger, aller Originalität noch barer wie jener, in einem noch strengeren Sinne nur Kompilator.

Von seinem Leben ist für die Bedeutung, die er, dem hohen Posten gemäß, den er bekleidete und nach manchen andern Anzeichen in der spanischen Kirche seiner Zeit gehabt haben muß, sehr wenig bekannt. Er muß um die Zeit des Todes des Cassiodor geboren sein, doch taucht er eigentlich erst etwa mit dem Jahre 600 ans Licht der Geschichte empor, in welchem Jahre ungefähr er seinem Bruder Leander im Bistum von Sevilla, Metropolitansitz der Provinz Baltica (Andalusien) folgte. Als Bischof von Sevilla tritt er in den nächsten Zeiten auf mehreren spanischen Synoden hervor, bis er nach etwa 40jähriger Amtsführung 636 stirbt. Sein welthistorischer Ruhm ruht jedoch auf seinen Schriften. Sie haben für uns auch noch das besondere Interesse und sind dadurch als an der Schwelle des Mittelalters stehend charakteristisch, daß sie die gesamte Wissenschaft der Zeit in den Händen der Kirche, den

---

[1]) [Gesamtausgabe von Faustinus Arevalus in 7 Bdn., Rom 1797—1803, bei Migne, Scriptores Latini 81—83. Neuste Literatur: Valenti, S. Isidoro, noticia de su vida y escritos. Valladolid 1909. Eudt, Isidor und die Lukanscholien. Wiener Studien 1909.]

Klerus als den eigentlich gelehrten Stand überhaupt zeigen. So viel bekannt ist, gehört alles was wir von Isidor besitzen seiner sevillanischen Amtsperiode an, also dem ersten Drittel des siebten Jahrhunderts.

Sein Hauptwerk ist die allgemeine Encyclopädie oder das gelehrte Lexikon alles damaligen Wissens[1]), das unter dem Namen der Etymologieen oder der Origines geht. Es hat nicht eigentliche Lexikonform, was schon seine Einteilung in zwanzig Bücher beweist; von der Form abgesehen, ist mit dieser Bezeichnung der Charakter des Werkes am besten getroffen. Es ist ein Sammelwerk, welches das Wissen der Zeit zusammenzufassen die Absicht hat.

Der Verfasser beginnt mit einem kurzen Abriß der sieben freien Künste. Der Grammatik, mit Einschluß der Metrik, ist das ganze erste Buch gewidmet, die übrigen sechs müssen sich mit den zwei folgenden Büchern begnügen. Im 4. Buch folgt die Medizin. Im 5. wird zuerst von den „Gesetzen" gehandelt, d. h. Rechtsbegriffen, Verbrechen und Strafen, dann von den „Zeiten", d. h. Zeiteinteilung, Tag- und Nachtstunden, Monaten, Jahreszeiten usw., in einem Anhange folgt eine kurze, welthistorische Tabelle, ein dürftiger Auszug aus der früher von Isidor verfaßten Weltchronik.[2]) Im 6. Buch finden wir eine Uebersicht der biblischen Bücher und ihrer Verfasser; im Anschluß hieran wird von Bibliotheken und von allerlei die Verfertigung von Büchern betreffenden Dingen gehandelt. Als Schluß folgt ein Osterzyklus und Verzeichnis der kirchlichen Feste. Das 7. Buch gilt der Gliederung der Kirche, dies Wort in sehr weitem Sinne genommen. Begonnen wird mit der dreieinigen Gottheit und den Engeln und dann durch Patriarchen und Propheten zur sozialen Gliederung der irdischen Kirche herabgestiegen, dem Klerus in allen seinen damals unterschiedenen ordines, Mönchen und übrigen Gläubigen. Das 8. Buch bespricht die Kirche mit Beziehung auf ihre Seitenschößlinge, Synagoge und Ketzersekten, von letzteren werden 68 aufgeführt. Dann folgt eine Uebersicht der Schulen (Sekten) der Philosophen; über Dichter, Sibyllen und Magier

---

[1]) Sein Freund Braulio sagt in der Praenotatio zu den Origines von diesem Werke: ubi (Isid.) quaecumque fere sciri debentur restricta collegit. Eine neue englische Ausgabe der Enzyklopädie erschien Oxford 1911: Isidori Hispalensis Etymologiarum sive Originum libri XX. Rec. W. M. Lindsay. Eine holländische Faksimileausgabe von Beer, Isidori Etymologiae codex Toletanus phototypice, Leyden 1909.]

[2]) Ebert I 564 f. [Vergl. Krusch, Die Zusätze zu den Chroniken Isidors. Mitt. d. Instit. für öster. Gesch.-Forsch. 1897.

gelangt der Verfasser zu den Heiden und ihren Göttern. Im 9. Buch werden Sprachen, Völker, Regierungsformen, Heerwesen, Stände der bürgerlichen Gesellschaft und Verwandtschaftsgrade abgehandelt. Das 10. Buch ist ein alphabetisch geordnetes Lexikon, in welchem an dreihundert lateinische Wörter erklärt werden. Buch 11 hat den Menschen zum Gegenstand, zunächst seine Anatomie, dann seine Lebensalter, und im Anschluß hieran die portenta, d. h. die ungeheuerlichen Gebilde Hermaphroditen, Giganten, Hundsköpfe, Satyrn und dergleichen mehr. Im 12. Buch kommt das Tierreich an die Reihe, im 13. das Weltgebäude, Himmel, Luft, Winde, Meere, Flüsse usw., im 14. Buch die Erde und ihre Konfiguration, Erdteile, Asien, Europa, Inseln. Das 15. Buch geht zu Städten und menschlichen Gebäuden über, öffentlichen Gebäuden, Wohnsitzen, Tempeln, zu Feldeinteilung und -messung, zu den Straßen. Das 16. Buch handelt von Steinen und Metallen, namentlich auch von ihren Wunderkräften; das 17. von Feld- und Gartenbau, Bäumen und Gesträuchen; das 18. Buch vom Kriegswesen, dann nach Einschaltung eines Kapitels von den Rechtsstreitigkeiten, von den öffentlichen Spielen und dem Theaterwesen. Das 19. Buch betrachtet zuerst das Schiffswesen, insbesondere den Schiffbau, dann den Hausbau, die Trachten, das 20. und letzte Buch endlich handelt von Speise und Trank, von allerhand Gerätschaften, Haus-, Acker- und Gartengerät, Stallgerät. Einen eigentlichen Plan hat dieses monströse Werk nicht, die Gruppen der Gegenstände stehen ziemlich willkürlich nebeneinander, und sind überdies bisweilen durch eben so willkürliche Einschaltungen unterbrochen. Isidor selbst begnügt sich in Betreff einer Absicht mit der lakonischen Angabe der sehr kurzen Widmung des Werkes an einen Bischof Braulio von Saragossa, er wolle die Ursprünge einiger Dinge (origo quarundam rerum) zusammenstellen, nach dem was er darüber aus alten Schriftstellern gesammelt habe, und zum Teil dabei den Wortlaut seiner Quellen beibehalten. Wir haben also an den Origines des Isidor nur eine Masse aneinandergeschobener und dürftig geordneter Excerpte vor uns.

Sonst tritt an der Form des Werkes nur der Umstand uns entgegen, dem es den Titel Etymologieen verdankt, unter dem es oft zitiert wird. In der Tat bilden Etymologieen den zusammenhaltenden Faden des Ganzen, indem Isidor sich von Anfang bis zu Ende beflissen zeigt, die Bezeichnungen der Tausende von Dingen und Begriffen, die er vorführt, etymologisch zu erklären. Mit diesen Etymologieen hat freilich Isidor die Last des Unsinns, an dem sein Werk ohnehin schleppt,

nicht wenig erschwert. Darf er dabei nicht gar zu streng behaftet werden, da das Etymologisieren eines der zweifellos üblichsten Stücke der Weisheit des Altertums von jeher gewesen ist, so ist es doch schlimm, daß er so besonderes Gefallen daran hat und es in der Verkehrtheit dabei etwas gar zu weit treibt. Sein Werk verstärkt mit dieser seiner Eigentümlichkeit nicht wenig den Beweis dafür, daß die scholastische, der Wahrheit der Dinge entfremdete Wissenschaft damals den Instinkt für das Richtige aus den Köpfen gerade der Gelehrten fast bis auf den letzten Rest ausgetilgt hatte. Man sollte z. B. meinen, dem Lateiner liege die Meinung nicht allzufern, amicus habe etwas mit amare zu tun. Dagegen meint Isidor das Wort sei von animi custos abzuleiten; im eigentlichen Sinne aber habe der amicus seine Bezeichnung von hamus, vom Angelhaken, als Kette der Liebe (Orig. X, 1, 4). Daneben kann die Ableitung von nox — nox a nocendo dicta, eo quod oculis noceat (Orig. V 31, 1) — und anderes der Art nicht auffallen.

Fragt man nach den Quellen des Isidor, so mag man seine Gelehrsamkeit gebührend in Ehren halten; feststeht, daß er einer der fleißigsten Sammler von Bücherwissen gewesen ist, die je gelebt haben. Er spricht von den Dingen, die er vorführt zum allergeringsten Teil aus erster, meist aus dritter, oder auch zehnter und zwanzigster Hand, dies kann ihm bei der ganzen Beschaffenheit der wissenschaftlichen Tradition nicht besonders vorgeworfen werden. Spricht er auch selbst von vetus lectio, Lektüre alter Schriften als seiner Quelle, so kann dabei nur in sehr wenigen Fällen an ursprüngliche Quellen gedacht werden. Einmal besaß das Altertum selbst längst Werke ähnlichen encyclopädischen Charakters, und von einem derselben, den Prata des Suetonius, des bekannten Kaiserbiographen, weiß man, daß es Isidorius fleißig ausgeschrieben hat.[1]) Und da er sonst, meist vermutlich gar nicht in der Lage wesentlich tiefer zurückzugreifen, sich an das gehalten hat, was ihm zunächst lag, konnte dies zum guten Teil nicht eben *vetus* sein. So ist der im 2. Buch, nach Abhandlung der Rhetorik, der Dialektik gewidmete Abschnitt (II, 22—31) nur aus Boëthius und vor allem aus Cassiodor's entsprechender Partie des 2. Buches seiner Institutionen zusammengestoppelt.[2]) Ist aber schon Cassiodor's sehr dürftiger Abschnitt

---

[1]) Besonders verwandt ist die Encyklopädie des Nonius Marcellus aus dem Ende des 9. Jahrhunderts (s. Teuffel, Gesch. der röm. Lit. § 390. 4. Aufl.)

[2]) S. Prantl Gesch. der Logik II 10 ff. Nach Usener Anecdoton Holderi S. 61. 65. wäre freilich nicht Cassiodor, sondern Marius Victorinus auch Isidor's Quelle.

nur aus Boëthius und andern wenig älteren Quellen ähnlich zusammengearbeitet, so kann man sich denken, in welcher Verdünnung allein und in welchem Grade der bei dieser Art der Uebermittlung unvermeidlichen Verderbnis, der Gegenstand bei Isidor allein zur Kenntnis des Lesers kommt. So wird sich denn, hält man bei der aus den Origines zu schöpfenden Belehrung die Summe des Falschen und Unsinnigen gegen die des Richtigen und Verständigen abwägend gegeneinander, nicht ganz leicht entscheiden lassen, ob dieses Werk seine Leser mehr wirklich belehrt oder mehr irregeführt hat, ob Isidor mit seinem Einfluß im Mittelalter diesem mehr ein Quell der Belehrung oder des Irrtums gewesen ist. Tatsache ist, daß bessere Quellen der Belehrung dem frühen Mittelalter nicht zugänglich gewesen sind, daß Isidor ihm also wirklich ein gutes Stück antiker Bildung vermittelt hat, wenn auch im Zustande arger Verschüttung.

Infolge der Kritiklosigkeit seiner Gewährsmänner war ihm eine Riesenarbeit zugemutet. Zunächst war er an die überlieferte Wissenschaft, wie sie bei den Gelehrten des ausgehenden Altertums vorlag, gebunden und der früheren Tradition gegenüber konnte er nicht freier sein als seine Gewährsmänner. Wie weit diese selbst gebunden waren, blind abhängig von einem in ihren Elementen von ihnen gar nicht mehr begriffenen Wissensbestande, davon gibt Isidor zahllose und sehr merkwürdige Beispiele. Für ihn gilt ohne Weiteres was in alten Büchern geschrieben ist. Mit der Formel *scriptum est* entscheidet sich für ihn nicht bloß was die religiöse Gewähr der heiligen Schrift hat, sondern was das Altertum überhaupt berichtet. Und weil in alten Büchern seit Homer *geschrieben steht*, daß Circe die Gefährten des Ulysses in Schweine verwandelt hat und andere Märchen der Art, so genügt dies dem Isidor um dem Abschnitt seiner Origines, der vom Menschen und den Ungeheuern handelt, auch ein Kapitel „über die *Verwandlungen*" (De transformationibus Orig. XI, 4) anzuhängen, in welchem er einige jener Märchen ausbietet. Es liegt hierin der deutliche Beweis, daß die religiöse, christliches und heidnisches Altertum trennende Kluft die Abhängigkeit des Mittelalters von der Kultur des nichtchristlichen Altertums in erstaunlicher Weise fortbestehen ließ, worin dem Mittelalter die alte Kirche allerdings vorgearbeitet hatte. Ein Werk wie das des Isidor erfüllte die Stelle eines Konversationslexikons, einer Bibliothek. Es mußte zu einem begehrtesten Stück der Klöster werden. Von allen Mängeln abgesehen, war es vor allem dem Veralten ausgesetzt.

Ein Konversationslexikon veraltet heutzutage in etwa zehn Jahren, mehrere bestehen überdies nebeneinander und jedes der Hauptkulturländer hat seine eignen. Im Anfange des Mittelalters hatte ein Werk der Art weitere Gebiete zu belehren und war natürlich viel langlebiger. Es mochte hundert bis zweihundert Jahre vorhalten, ehe das Bedürfnis entstand, die Arbeit neu aufzunehmen. So hat denn erst im neunten Jahrhundert Rabanus Maurus ein ähnliches Unternehmen in die Hand genommen, andere folgten später.

Isidor hat nicht nur mit seinen Origines, auch mit manchem andern Stück seiner Schriftstellerei nachhaltigen und lange währenden Einfluß erlangt. Ihr allgemeiner Charakter ist mit den Origines allerdings gezeichnet[1]), und zwar namentlich seine ganze theologische Schriftstellerei im engern Sinn. Auch hier ist Isidor der stets aller Originalität entbehrende Sammler und Kompilator. In diesen exegetischen Schriften ist er es noch mehr als Cassiodor in seinem Psalmenkommentar. Eine mit Adam beginnende Sammlung allegorischer Deutungen der im alten und neuen Testament vorkommender Persönlichkeiten, unter dem Titel *Allegoriae* (Migne V, 98 ff.), für das Verständnis der Symbolik des Mittelalters von großem Interesse, eine ähnliche Sammlung von kurzen Biographien der heiligen Persönlichkeiten in der Bibel — *de ortu et obitu patrum qui in scriptura laudibus efferuntur* (Migne V, 130 ff.) werden ebenso auf Lesefrüchten aus älterer exegetischer Literatur beruhen wie dies, nach Isidor's eignem Geständnis, der Fall ist bei seinen weitläufigen *Quaestiones in vetus Testamentum.*[2]) Von seinen Werken mehr systematisch dogmatischer Art sind hervorzuheben die drei Bücher *Sententiae* (Migne VI, 538 ff.). Sie sind eine Art Lehrbuch der Dogmatik und Moral, ihre Entstehung bekennt er gleich im Titel. Schon Prosper von Aquitanien, ein Schüler Augustin's, hatte aus dessen Werken eine Art Chrestomathie verfertigt, der er den Titel *Sententiarum ex operibus Augustini delibatarium liber* gegeben hatte (s. Ebert I, 562). Anders steht es mit der Art des Isidor'schen Werkes nicht. Nennt er auch nicht seine Quellen, so hat man in ihm doch nur eine Reihe „Sentenzen", d. h. Sätze oder Lehrsätze vor sich, die zwar in eine gewisse

[1]) Eine blosse Ausführung von Orig. V, 28 ff. ist das im Mittelalter sehr beliebte Buch *de natura rerum,* (Ausg. von Becker Berlin 1857) und ebenso durchaus kompilatorisch. [Schenk, De Isidori Hispal. de natura rerum libelli fontibus. Diss. Jena 1909].

[2]) Migne V, 207 ff. Vergl. die Erörterung des Isidor im Vorwort § 5 p. 209 A.

systematische Folge gebracht und in Bücher und Kapitel geteilt sind, nur aber aus früheren Autoritäten excerpiert sind, namentlich aus den weitläufigen sogenannten Moralien des älteren Zeitgenossen Isidor's, des Papstes Gregors des Großen. Da aber auch dieses Werk Isidor's im Mittelalter viel gelesen wurde, so ward es in der Form etwas wie ein Vorbild, an das uns spätere Werke mittelalterlicher Sententiarier erinnern. Auch die historischen Arbeiten des Isidorus, seine *Chronik* (Migne VII, 1018 ff.) und seine *Geschichte der Westgothen, Vandalen und Sueven* (Migne VII, 1058 ff.) sind, soweit nicht Gegenwart und nächste Umgebung den Stoff liefert, nachweislich bloße Kompilationen. In der Form wenigstens unselbständig, sich als Fortsetzung nur an das bekannte Werk des Hieronymus *de viris illustribus anschließend*, ist das ebenso überschriebene Werk des Isidor (Migne V, 1082 ff.), in welchem er ganz in der kurzen Weise des Hieronymus Notizen über die Kirchenschriftsteller liefert, die er, wie er sagt, (im Vorwort) selbst gelesen hat. Es sind sechsundvierzig Namen. Das Werk ist schon deshalb als Fortsetzung des Hieronymus gemeint, weil es keinen der bei ihm genannten Namen wiederbringt, überhaupt nur mit einem einzigen Namen noch hinter dessen Zeit zurückgeht.[1]) Ein praktisches, sehr nützliches, auch für uns noch lehrreiches Werk Isidor's war *de ecclesiasticis officiis* (Migne VI, 738 ff.). In zwei Büchern beschreibt er mit ihm den Kirchendienst, seine Bräuche und die Gliederung des Klerus, gibt allerhand gelehrte Notizen über Herkunft und Bedeutung dieser Dinge. Schließlich ist noch eines recht sonderbaren Werkes zu gedenken, in dem Isidor, um eigentliche Form seiner praktischen Werke sonst kaum bekümmert, sich auch einmal als Künstler gebärdet, dabei freilich ein ganz besonders sprechendes Beispiel trockenster Nüchternheit und verkünstelter Ueberschwänglichkeit gibt. Die Schrift heißt *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* (Migne VI, 826 ff.); schon dieser Titel drückt die Verquickung eines besonders dürren Lehrzwecks mit einem Erbauungszweck aus. Der erbauliche Inhalt des Buchs ist ein Zwiegespräch einer der über ihr Elend und ihre Sündhaftigkeit verzweifelnden Menschenseele und der sie tröstenden Vernunft. Der Verfasser hat den schrullenhaften Einfall mit diesem Erbauungszweck den der Erlernung synonymer Ausdrücke zu verbinden. Er erreicht dies, indem er einen Gedanken so oft

[1]) Mit dem des Römers Xystus c. I. Auch mit Gennadius deckt sich Isidor auffallend wenig, wenn auch etwas mehr. Bei beiden kommen z. B. vor Rufin, Joh. Chrysostomus.

wiederholt als ihm synonyme Ausdrücke dafür zur Hand sind.[1]) Ein Beispiel zur besseren Erklärung: „Ich bin allen verhaßt“, so klagt einmal die redend eingeführte Seele (12, p. 830 C.), „von der Liebe aller verlassen, alle stoßen mich von sich, alle verabscheuen mich, es schaudern alle vor mir, alle verstoßen mich, sie wollen mich entfernen. Ich will meine Zuflucht zu ihnen nehmen, aber sie bedrohen mich. Ich will mich zu ihren Füßen werfen, aber sie fliehen, verabscheuen und hassen mich; ich will sie durch mein Flehen mir günstig machen, aber sie sind mir nur um so mehr zuwider.“ In dieser Weise geht es durch zwei Bücher fort, man kann sich ihren Schneckengang vorstellen. Aber auch dieses Buch ist viel gelesen worden, der Natur der Sache nach mehr als Erbauungsbuch, denn als Lehrbuch der Synonyme.[2])

Ein besonderes Kapitel erfordert, bei der Bedeutung die sie einst erlangen sollte, die Bildung des jungen Mittelalters durch die Philosophie. Die Beschaffenheit der Philosophie, welche das Mittelalter aus der Hand der alten Kirche übernommen hat, das was um die Wende der alten und der mittelalterlichen Zeit aus der alten Philosophie geworden war, welche Hilfsmittel für ihr Studium die wichtigsten waren, und welche allgemeine Auffassung man vom Zweck und von der Bedeutung dieses Studiums damals hatte, gehen in der Betrachtung Hand in Hand.

FÜNFTES KAPITEL.

DIE PHILOSOPHISCHEN KENNTNISSE DES BEGINNENDEN MITTELALTERS.

Im Blütezeitalter der Scholastik, im 13. Jahrhundert, genießt ein Philosoph fast kanonisches Ansehen, kein Philosoph der damaligen Zeit, auch nicht einer der christlichen Vergangenheit, sondern der Heide Aristoteles. Wie kommt Aristoteles damals zu diesem Ansehen, das nicht nur an sich den kirchlichen Interessen der mittelalterlichen Theologie fern zu liegen, auch mit der Vergangenheit der Kirche in vollem Widerspruch zu stehen scheint? Denn das Ansehen, das er im Mittelalter hat, hat Aristoteles unter den Theologen der Kirche keineswegs von jeher gehabt. Die alte Kirche hat schon früh sich der Philosophie des griechischen Heidentums zugewandt, und nur mit ihrer Hilfe das

---

[1]) Diese Synonymen aber scheint Isidor laut Vorwort einem ihm in die Hand gekommenen Synonymenverzeichnis zu entnehmen.

[2]) Das geht schon aus dem später hinzugefügten Prologus hervor, der bei Migne p. 826 f. mitgeteilt ist und der den Cursus der Synonymik ganz ignoriert.

Gebäude ihrer Dogmatik allmählich zu Stande gebracht. Aber ganz andere Richtungen als die der von Aristoteles gestifteten peripatetischen Schule sind ihr bei diesem Werk genehm gewesen: der Stoicismus und vor allem der Platonismus in gewissen späteren Gestaltungen, die er im jüdischen Alexandrinismus, im Neupythagoreismus und im Neuplatonismus erhalten hatte. Aristoteles dagegen blieb Jahrhunderte lang nicht nur weniger beachtet, sondern geradezu mißgünstig angesehen. Namentlich seiner Logik und den aus ihr hervorgegangenen Bestrebungen seiner Schule pflegte man in diesen Kreisen in älterer Zeit kaum anders zu denken als mit Verurteilung; man sah darin leere, dem Geist der Kirche fremde, von ihrer Wahrheit ablenkende Wort- und Begriffsklaubereien.[1]) Noch Augustin hielt das Studium, das er an die Aristotelischen Kategorien gewandt hatte, für eine für seine Zwecke als kirchlicher Gottesgelehrter verlorene Mühe.[2]) Somit scheint sich hier ein bedenklicher Widerspruch gegen die bisherigen Ausführungen zu erheben, welche die charakteristischen Züge der Theologie des Mittelalters als von ihr aus der Zeit der alten Kirche geerbt darstellten und die vollständige Abhängigkeit der Wissenschaft des Mittelalters in ihrem ganzen Umfang, im Gebiete der weltlichen und der kirchlichen Wissenschaft, von der Tradition des vorausgegangenen Altertums behaupteten. Sollte es nun wirklich mit der Philosophie, der Blüte der antiken Wissenschaft anders stehen? Sollte das Mittelalter hier selbständige Wege gegangen sein? Wunderbar genug wäre dies, man begriffe nicht, wie das Mittelalter, das ja in der Kirchenlehre, wie es sie aus der Hand der alten Kirche übernahm, ganz fertig eine Art Philosophie schon hatte, gerade hier so besonders freie Regungen empfunden haben sollte. In Wahrheit folgte es auch wirklich in seiner scheinbar widersprechenden Schätzung des Aristoteles einem ihm von der Vorzeit gegebenen Impuls, es wandelt auch hier und gerade hier in besonders strenger, um nicht zu sagen sklavischer Weise eine vorgezeichnete Bahn.

I. Der Aristoteles des frühen Mittelalters.

Der Aristotelismus der mittelalterlichen Scholastik hängt fürs erste daran, daß seine Logik, während sonst von der antiken Philosophie jede unmittelbare Kunde verloren war, ein Trümmerstück dieser Philosophie gewesen ist, das sich wiewohl unvollkommen, doch besser als sonst

---

[1]) S. Prantl Geschichte der Logik II, 5 ff.

[2]) Konfessionen IV, 28, de trin. V, 1, 2.

etwas für das Mittelalter erhalten hatte und ihm besonders nahe gerückt war. Es ist damit auf folgende Weise zugegangen.

Bekanntlich ist Aristoteles der Begründer der Logik, der wissenschaftlichen Theorie von den Formen des Denkens. Eine Reihe von Schriften, die seine Lehren darüber enthalten, findet sich in den auf uns gekommenen Sammlungen seiner Werke unter dem Gesamttitel des *Organon* zusammengestellt, d. h. des *Werkzeugs*. Es sind je nach der Zählung fünf oder sechs Schriften: 1. die *κατηγορίαι*. In diesem Schriftchen sollten die höchsten Gattungsbegriffe oder allgemeinsten Gesichtspunkte aufgestellt und erklärt werden. Solcher höchster Gattungsbegriffe nimmt Aristoteles zehn an. Sie müssen hier angeführt werden, weil sie für die philosophische Theologie des Mittelalters eine Art Glaubensartikel sind, gewissermaßen das eigentliche Erbstück aus der Philosophie der Vergangenheit, insbesondere der des Aristoteles. Es sind erstens die Kategorie der Substanz *οὐσία* substantia; zweitens die der Größe oder Quantität (des *ποσόν*); drittens die der Beschaffenheit oder Qualität (des *ποιόν*); viertens der Beziehung oder Relation (des *πρός τι*); fünftens die des Wo; sechstens die des Wann; siebtens die der Lage; achtens die des Habens; neuntens die des Wirkens; zehntens die des Leidens. Nach Aristoteles[1]) fallen alle Gegenstände unter einen dieser zehn Begriffe. Sie *drücken die verschiedenen Bestimmungen des Wirklichen aus*, wollen *alle verschiedenen Seiten der Dinge angeben, welche bei einer Beschreibung ins Auge gefaßt werden können, das vollständige Fachwerk, in welches alle realen Begriffe einzutragen sind.* Die Fragen, wie es mit dieser Vollständigkeit steht, wie Aristoteles auf diese seine Kategorienlehre gekommen ist, oder gar was von der Echtheit seiner Schrift *κατηγορίαι*, d. h. eigentlich *Prädikate*, höchste und letzte Prädikate der Dinge zu halten ist, alle diese höchst kontroversen Fragen sind hier nicht zu prüfen. Es handelt sich nur darum, daß sie im Mittelalter und schon vorher in den Quellen seiner Tradition anerkannte aristotelische Lehre war und über die Authentie der Schrift von den Kategorien Zweifel für das Mittelalter nicht in Betracht kam. Im Organon steht weiter 2. die Schrift *περὶ ἑρμηνείας*, ein seltsamer, dunkler Titel, der auch mit der lateinischen Uebersetzung unter der er ans Mittelalter überging, *de interpretatione* vollends irreführend aufgefaßt ist. Dem Inhalt der Schrift nach bezeichnet *ἑρμηνεία* den Ausdruck, speziell den Ausdruck des Gedankens durch den Satz: die Schrift enthält

[1]) S. Zeller Philosophie der Griechen II, II 186 ff.

Aristoteles' Lehre vom *Urteil.* Die richtigere lateinische Uebersetzung wäre gewesen de elocutione. 3. und 4. *Analytica,* die, in zwei Bücher zerfallend, sich unter zwei Nummern aufführen lassen, als Analytica priora und posteriora. Beide haben ihr besonderes Thema, die erste Analytik die Lehre von den logischen Schlüssen, die zweite die vom wissenschaftlichen Beweise im Ganzen. Sie bilden den Kern des aristotelischen Organon und namentlich ist die erste Analytik die eindringendste und am sorgfältigsten ausgeführte Schrift darin. 5. die Topik, in acht Büchern, eigentlich die *Oerterlehre,* d. h. die Aufstellung der allgemeinen formellen Gesichtspunkte, welche eben *τόποι*, *loci* oder *loci communes* heißen, die für alle einzelnen konkreten Sätze, ihr materieller Inhalt mag sein welcher er will, zur Auffindung und Beurteilung der Gründe für und wider eine Behauptung dienen. Aristoteles gibt den Zweck seiner Schrift mit folgenden Worten an: „Der Zweck der gegenwärtigen Untersuchung ist dieser: die Methode zu finden, vermittelst welcher man über jede vorkommende Frage aus wahrscheinlichen Sätzen Schlüsse bilden, überdies seine eigne Ansicht, ohne in Widersprüche zu geraten, behaupten könne." (Top. I, 1.) Hieraus ergibt sich das Verhältnis der Topik zu den vorausgehenden Teilen des Organon. Diese haben es mit dem wissenschaftlichen Beweise, bei dem es auf Notwendigkeit und unbestreitbare Wahrheit seiner Schlüsse ankommt, oder mit dem apodiktischen Schluß zu tun, und den wissenschaftlichen Beweis im Ganzen behandelte insbesondere noch die zweite Analytik. Die Topik enthält dagegen die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweise, und hat es mit dem, was Aristoteles den dialektischen Schluß nennt, der aus nur wahrscheinlichen Vordersätzen gebildet wird, zu tun. Aristoteles unterscheidet zwischen *Apodeiktik* oder strengem, wissenschaftlichem Beweise, dem Gegenstand der ersten Stücke seines Organon, und *Dialektik* oder bloßer Disputierkunst, d. h. Anweisung zur „Fertigkeit aus allgemeinen, wenn auch nur wahrscheinlichen und subjektiven Gründen das Für und Wider einer jeden Behauptung zu erwägen und zu besprechen." Diese Disputierkunst also ist der Gegenstand der Topik. Den Schluß des Organon bildet 6. die Widerlegung der sophistischen Schlüsse, *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, die Lehre von den Trugschlüssen und ihrer Widerlegung. Es ist das eine für Aristoteles notwendige Ergänzung der Topik und erst damit schließt seine Logik ab. Von den apodeiktischen und den dialektischen Schlüssen unterscheidet er die *eristischen,* d. h. die, welche aus nur scheinbar, aber nicht wirk-

lich wahrscheinlichen Vordersätzen sich ergeben (Top. I, 1). Diese eristischen Schlüsse sind das Gebiet der Sophistik, die Aristoteles gleichsam als die Karikatur der Philosophie bekämpft und gegen deren Schlußmethoden die Lehre von der Widerlegung der Trugschlüsse gerichtet ist, welche das Organon beschließt. Die in Betracht kommenden Unterschiede fassen des Aristoteles eigene Worte bündig zusammen: „Die Sophistik und Dialektik haben mit der Philosophie dieselben Gegenstände der Behandlung gemein, sie sind aber verschieden durch die Art und Weise der Behandlung und die sittliche Absicht dabei. Die Dialektik prüft und versucht dasjenige, worüber die Philosophie Gewißheit der Erkenntnis gibt; die Sophistik aber ist nur ein scheinbares und kein wirkliches Wissen." (Metaph. IV, 2.). Man weiß, daß das Organon in dieser seiner Zusammensetzung ebensowenig wie in seiner Gesamtbezeichnung von Aristoteles selbst herrührt. Hingegen war diese Gestaltung in den Zeiten um die es sich hier handelt, eine gegebene Sache. Bei ihr muß stehen geblieben werden, sie führt um nichts weniger auf die welthistorischen Schicksale der damit bezeichneten aristotelischen Schriften.

Kommt auch die Bezeichnung *Organon* oder *Werkzeug* erst verhältnismäßig spät für den angegebenen Schriftenkomplex vor (Zeller II, II, 132), so beruht sie doch auf einer Anschauung von der Logik, die weit älter ist, ja in der Hauptsache auf Aristoteles selbst zurückgeht (Zeller a. a. O.), und auf Grund deren seine logischen Schriften einzeln *ὀργανικά* genannt werden, schon lange bevor der Gesamtname des Organon sich nachweisen läßt. Diese Anschauung sieht diese Wissenschaft für philosophische Methodenlehre an, für die Lehre von der Methode, mit welcher man Philosophie zu treiben hat und eben insofern als das dem Philosophen unentbehrliche Werkzeug für seine Wissenschaft. Von dieser Anschauung aus ging die Schule des Aristoteles sogar so weit, die Logik überhaupt zur Philosophie hinauszuweisen, indem sie in ihr eben nur ein Werkzeug dazu, keinen Teil der Philosophie selbst anerkennen wollte (Zeller II, II, 127). Dies ist nun schwerlich die Ansicht des Aristoteles selbst gewesen, die Peripatetiker ihrerseits sind damit so wenig durchgedrungen, daß die Logik einst der einzige am Leben bleibenden Teil der Philosophie werden sollte. Indessen von dieser Konsequenz der Peripatetiker abgesehen, die Grundanschauung der Logik die sie voraussetzte, die Anschauung von ihr als eines *Werkzeugs*, als einer einleitenden Methodenlehre zur Philosophie, galt in

nacharistotelischer Zeit ganz allgemein, und diese Grundanschauung war allerdings einer Loslösung der Disziplin der Logik aus dem Gesamtorganismus der Philosophie sehr günstig und bereitete gewissermaßen die spätere isolierte Erhaltung der aristotelischen Logik vor.[1]) Denn war die Logik einmal als Methodenlehre ein Werkzeug zur Philosophie, so brauchte sie nicht unbedingt alle Schicksale dieser Philosophie zu teilen. Vielmehr auch da, wo etwa gegen die Gesamtheit der griechisch-römischen Philosophie überhaupt oder der des Aristoteles insbesondere entschiedene Abneigung bestand, war doch die Möglichkeit einer Befreundung mit der, vom Inhalt der Systeme noch leeren, abstrakten Methodenlehre gegeben, welche *Logik* oder im späteren Sprachgebrauch *Dialektik* genannt wurde. Ferner war die aristotelische Logik freilich keineswegs alleinherrschend geblieben, namentlich hatte ihr die Logik der Stoiker die Alleinherrschaft streitig gemacht. Allein so eingreifend auch die stoische Logik die aristotelische modifizierte, so ruhte doch eben diese Modifikation auf den Schultern der aristotelischen Logik und vermochte schon darum nicht die klassische, grundlegende Leistung des Aristoteles zu verdrängen, mochte sie etwa auch ihre Tradition noch so sehr trüben, mochte es ihr auch gelingen, ihre Auffassung noch so sehr mit den Elementen der ihrigen zu versetzen. Damit die aristotelische Logik wieder hervorragendes Ansehen erlangte, war nur nötig, daß der Aristotelismus überhaupt wieder hervorgezogen würde, daß von irgend einer Seite her das Interesse an ihm neu erwachte.

II. Porphyrius.

Diese Wiedergeburt hat der Aristotelismus im dritten Jahrhundert n. Chr. dem Neuplatonismus zu verdanken, der es sich ganz besonders zur Aufgabe setzte, die Harmonie der platonischen und der aristotelischen Lehrweise festzustellen und, wie mit Recht bemerkt worden ist, ebensogut Neuaristotelismus wie Neuplatonismus heißen könnte. Das Interesse des Neuplatonismus war dabei zunächst und an sich keineswegs nur der aristotelischen Logik zugewendet, es galt der aristotelischen Metaphysik und Ethik, ja selbst der aristotelischen Physik und ihr nicht minder. Allein bei der Bedeutung, die seine Logik im Ganzen des Systems des Aristoteles hatte, bei der Verdienstlichkeit, die ihr gerade im Vergleich mit dem Gehalt des platonischen Systems

[1]) Entschieden war diese Loslösung und die isolierte Erhaltung der aristotelischen Logik mit ihrer Aufnahme in das Schema der sieben freien Künste wie es bei Marcianus Capella vorliegt.

zukam, und bei dem ihr zuerkannten Anspruch eine elementare Einführung in die Philosophie zu sein, war es natürlich, daß die durch den Neuplatonismus wiedererweckten aristotelischen Studien alsbald eine überwiegende Richtung auf die logischen Schriften des Aristoteles nahmen. Boten doch gerade diese Schriften einen besonders ergiebigen Boden für die schulmäßig kommentierende Betrachtungsweise der Reste der alten Philosophie, die schon damals seit geraumer Zeit herrschte. Demgemäß sehen wir denn Porphyrius, den bald nach dem Jahre 300 gestorbenen Lieblingsschüler Plotins, des Stifters der neuplatonischen Schule, fleißig die logischen Schriften des Aristoteles kommentieren. Zu diesen Aristoteles und die aristotelische Logik betreffenden Lehrschriften gehört auch der kleine Traktat des Porphyrius, der seinen hohen Ruhm im Mittelalter begründet hat und unter dem Titel der *Isagoge*, d. h. der Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles bekannt ist. Aus diesem Traktat stammen die im Mittelalter so viel besprochenen *Quinque Voces*, fünf Worte oder Begriffe: γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον und συμβεβηκός *genus, species, differentia, proprium* und *accidens*, Gattung, Art, Unterschied, charakteristisches oder eigentümliches, und accidentelles oder vorkommendes, den Dingen nicht wesentlich anhaftendes Merkmal. Das sind die *Praedicabilia* oder *Universalia*, die Praedicats- oder Allgemeinbegriffe, um die einst der heiße Streit des Nominalismus und Realismus im Mittelalter geführt werden sollte. Eine Erläuterung dieser fünf Begriffe, ihrer gegenseitigen Abgrenzung und ihrer logischen Beziehungen auf einander ist das Thema des Schriftchens des Porphyrius, welches daher auch den Nebentitel führt: περὶ πέντε φωνῶν. Das kurze Vorwort, die Absicht des Verfassers wiedergebend, lautet: „Da es, o Chrysaor (der Unbekannte, dem das Schriftchen gewidmet ist) auch für die Erlernung der Kategorien bei Aristoteles zu wissen notwendig ist, was Genus, was Differenz, was Species, was Proprium und was Accidenz ist, und die Betrachtung dieser Begriffe auch für die Erklärung der Definition und für alles was logische Einteilung und wissenschaftlichen Beweis betrifft von Nutzen ist, so will ich in aller Kürze, in Form einer Einleitung dir einen Auszug dessen was sich bei den früheren Gelehrten (Οἱ πρεσβύτεροι) findet zu liefern versuchen, indem ich tiefere Untersuchungen vermeide, und einfachere Fragen nur kurz berühre.[1]) So lehne ich es denn gleich ab

[1]) Die folgenden wichtigen Worte griechisch und lateinisch auch bei Gieseler K. G. II, II,384.

über die Fragen, die sich an die Gattungen (genera) und Arten (species) knüpfen, zu reden: nämlich ob sie existieren oder ihr Sein in den bloßen Vorstellungen des Denkens haben, und, wenn sie existieren, ob es Körper sind, oder ob sie keinen Körper haben, ob sie eine gesonderte Existenz haben, wenn keinen Körper, oder in den sinnlichen Dingen und an diesen existieren? Denn das sind tiefliegende Fragen und sie bedürfen einer weitläufigen Untersuchung. Für jetzt aber will ich versuchen dir zu zeigen wie die Alten (*οἱ παλαιοί*) von jenen uns vorliegenden Begriffen gehandelt haben, und zwar die Peripatetiker insbesondere", worauf denn Porphyrius seinen Gegenstand anfaßt.

Wir sehen, daß Porphyrius ablehnt, sich in metaphysische Fragen über Genus und Species einzulassen, und erklärt, sich der Absicht seiner Abhandlung gemäß innerhalb der Grenzen der Logik zu halten. Insbesondere lehnt er eine Entscheidung des großen Streites über die Existenz der Allgemeinbegriffe oder Ideen, der zwischen Platonikern und Aristotelikern herrschte, ab: nämlich den Streit ob die Allgemeinbegriffe eine abgesonderte Existenz außerhalb der Welt der sinnlichen Körper hätten, wie Plato und besonders die späteren Platoniker lehrten, oder ob nach Aristoteles Lehre, die Universalien außer in den Vorstellungen des Denkens nur innerhalb der körperlichen Dinge ein Sein hätten.[1]) Für seine Person zwar war Porphyrius in dieser Frage, wie sonst hervorgeht, schon als Neuplatoniker im Sinne des Platonismus für eine realistische Auffassung der Existenz der Allgemeinbegriffe entschieden[2]), doch läßt er hier in seiner Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles die ganze Frage fallen. Und dazu hatte er, dem Zwecke seiner Schrift entsprechend, welche die genannten fünf Begriffe nur für die Zwecke der Logik erläutern wollte, vollkommen das Recht. Aber dem Mittelalter ist er durch sein Schweigen eine Quelle von Verlegenheit

[1]) Prantl Gesch. der Logik II, 35 „ob die Universalien, d. h. die Gattungs- und Artbegriffe und die quinque voces eine wirkliche geistige Substantialität besitzen und unkörperlich seien, oder ob sie in konkreter körperhafter Existenz vorliegen."

[2]) Freilich die Erklärung bei Prantl I, 632 not. 63 ist noch nicht platonisch. Vergl. aber über den wahren, unter der Ablehnung des Porphyrius liegenden Sinn Hauréau Hist. de la philos. scolast. I, 105.

gewesen, da eben an diesen von ihm hier übergangenen Fragen der Streit der Nominalisten und Realisten entbrannte, als man aus später zu beleuchtenden Gründen Interesse für jene Fragen zu fassen begann (§ 14). Auf Porphyrius Betrachtung jener fünf Begriffe[1]) kann hier nicht weiter eingegangen, auch nicht weiter ausgeführt werden, daß Porphyrius, wiewohl er die Kommentierung einer aristotelischen Schrift im Sinn hat, hierbei nichts weniger wie die rein aristotelische Logik voraussetzt, sondern, wie es zu seiner Zeit und in seiner Schule vollends nicht anders möglich war, von einer vielfach mit anderen, selbst widersprechenden, namentlich stoischen Elementen versetzten Begriffslehre ausgeht. Jedenfalls aber hat der ungemein gelehrte, fleißige und als Schriftsteller äußerst fruchtbare Porphyrius keine Ahnung davon gehabt, daß er mit diesem kleinen, völlig anspruchslosen, achtzehn kurze Kapitel umfassenden Schriftchen, das sich, beiläufig bemerkt, durch schlichte Klarheit und Faßlichkeit auszeichnet, den dauerhaftesten Pfeiler seines Ruhmes aufrichtete. Freilich mit diesem Ruhm hat es seine eigene Bewandtnis gehabt. Allerdings hat den Schulen des Mittelalters dieses Schriftchen als Orakel gegolten. Sie haben den Porphyrius, was ganz falsch war, für den Erfinder der fünf Begriffe und ihrer besonderen Bedeutsamkeit gehalten, mit blindem Glauben seiner Führung sich überlassen, in der Ueberzeugung an ihm insbesondere den treuesten Interpreten der Kategorien des Aristoteles zu besitzen. Aber wer dieser Porphyrius sei, haben die Scholastiker des Mittelalters, wenigstens im Abendlande, eben nicht gewußt. Daß es kein anderer sei wie der berühmteste Schüler des Plotin, war ihnen unbekannt; daß er der Verfasser einer der für am gefährlichsten erachteten heidnischen Streitschriften gegen das Christentum war, scheint ihnen auch gänzlich unbewußt geblieben zu sein. Porphyrius ist eben dem Mittelalter wie so viele Dinge des Altertums, nur in einem völlig isolierten Fragment seiner Wirksamkeit bekannt geworden, seine Person ging ihnen ganz auf in der kleinen ihnen bekannten Isagoge. Dies geschah darum, weil ihnen diese Isagoge auch nicht unmittelbar und für sich bekannt wurde, sondern im Zusammenhang eines größeren Schriftkomplexes. Dies aber führt auf den Mann, der sicher als der eigentliche Vermittler des Aristotelismus an das Mittelalter zu betrachten ist, insofern als ein Patriarch der Scholastik, auf Cassiodor's älteren Zeitgenossen Boëthius.

---

[1]) Vergl. die Übersicht bei Prantl a. a. O. I, 627 ff.

III. Boëthius.

Für sich wäre die kleine Isagoge des Porphyrius eine gar zu schmale Grundlage für die Kenntnis und Schätzung des Aristoteles im Mittelalter gewesen. Er hat seinen Beitrag dazu geliefert, nur weil er mit den logischen Schriften des Aristoteles zusammen von Boëthius im Gedächtnis der Nachwelt erhalten worden ist.

Anicius Manlius Severinus Boëthius[1]) ist nicht nur der Zeit nach dem Cassiodorius nahe gerückt. Gleich Cassiodor stammt Boëthius, der um 480 in Rom geboren wurde, aus einer sehr vornehmen patrizischen Familie Roms. Auch Boëthius Vater war ein hoher, römischer Staatsbeamter gewesen, der Sohn wurde es selbst und war im Jahre 510 Consul; gleich Cassiodor hat er in der Gunst des damaligen Beherrschers Italiens, des Ostgothenkönigs Theoderich des Großen, hochgestanden. Beide Männer sind Muster und eifrige Fürsprecher höherer wissenschaftlicher Bildung im damaligen Rom gewesen, dem Studium der wissenschaftlichen Tradition der Vorzeit leidenschaftlich ergeben und dadurch beide die Jahrhunderte lang verehrten Lehrer des Mittelalters geworden. Daß bei solcher Nähe und mannigfaltiger Verwandtschaft ihrer Bestrebungen beide Männer auch persönliche Beziehungen miteinander unterhalten haben, versteht sich von selbst. Neben aller Verwandtschaft steht freilich große Verschiedenheit, einmal in Hinsicht auf ihr Lebensende, sodann in Hinsicht auf die Richtung ihrer Studien und die hieran hängende Art ihres Einflusses nach dem Tode. Cassiodor zog sich ruhig vom Hofe zurück, beschloß an der von ihm selbst hiezu geschaffenen Stätte seinen Lebensabend, in stiller, seinen wissenschaftlichen und pädagogischen Bestrebungen gewidmeter Zurückgezogenheit. Anders Boëthius, der die Gunst des Theoderich verlor, als er in Verdacht einer hochverräterischen Verschwörung gegen die ostgothische Herrschaft in Italien gekommen war, und nach einem in dieser Sache gegen ihn eingeleiteten Prozeß nach längerer Haft in Pavia 525 hingerichtet wurde. Was die verschiedenen Richtungen ihrer Studien angeht, so kommt bei Cassiodor das ausschließlich theologische Interesse

---

[1]) Kurtz, Lehrbuch der K. G. § 47, 23 S. 48 der 3. Auflage, 27 der 11. Auflage hat die falsche Orthographie Boëtius. — [M. Manitius, Gesch. der lat. Lit. d. M. A. Bd. I (1911) S. 22–36. Im Corp. Script. lat. ist 1906 der erste Band der Werke von S. Brandt herausgegeben worden. — Zu den Metra des Boëthius und dem Traktat des Abtes Lupus von Ferrières s. L. Traube, Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters (1911) S. 107.]

seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit in Betracht. Dieses Interesse ist zwar Boëthius nicht ganz fremd geblieben, wir besitzen auch von ihm ein paar kleine theologische Schriften, die ihm, worüber man neuerdings immer mehr übereinkommt, nur mit Unrecht bisweilen abgesprochen worden sind. Allein schon diese Schriften, welche vornehmlich Trinität und Christologie betreffen, gehören der Dogmatik, also dem Bereiche der Theologie an, dem Cassiodor ferner geblieben war. Nur seine Schrift *Ueber die Seele* schlägt ein. Jedenfalls aber bilden diese theologischen Schriften nur einen unbedeutenden Teil der Schriftstellerei des Boëthius; seine Interessen gehören ganz überwiegend der Philosophie an. Ja Boëthius ist ein Schwärmer für Philosophie und in seinem unphilosophischen Zeitalter, mitten im Verfall aller höheren Bildung mit dieser Schwärmerei ein höchst merkwürdiges Phänomen. Der begeisterte Fleiß, den er an die Sache wandte, hat ihn denn auch zum eigentlichen Lehrmeister der Philosophie im Mittelalter gemacht.

Ein philosophisches Genie ist ungeachtet aller Begeisterung Boëthius doch nicht gewesen. Auch er vermacht dem Mittelalter durchaus keine eigne Philosophie, er vermittelt ihm bloß die alte. Er tut dies vor allem als Uebersetzer des Aristoteles. Es ist bereits gesagt worden, daß, wie tief auch die römische Kultur die griechische sich angeeignet hatte, von der griechischen Literatur doch verhältnismäßig wenig nur durch förmliche Uebersetzung dem lateinischen Publikum zugänglich gemacht war. Einen Versuch in großartigem Maßstabe versuchte noch im beginnenden sechsten Jahrhundert Boëthius. Von seiner der wissenschaftlichen Literatur der Griechen zugewendeten Tätigkeit erfahren wir mancherlei.[1]) Einiges davon ist verloren gegangen. Vor allem erfahren wir durch Boëthius selbst, daß er im Sinne hatte alle Schriften des Plato und des Aristoteles ins Lateinische zu übersetzen.[2]) Wie viel er von diesem gewaltigen Plane ausgeführt hat, wissen wir nicht.[3]) Schwerlich ist es je viel mehr gewesen als was sich davon erhalten hat: eine vollständige Uebersetzung des aristotelischen Organon. Denn an dieses Organon schon hat Boëthius den größten

---

[1]) Vergl. Cassiodor Var. I. ep. 45, ist wohl der bei Hauréau Hist. de la philos. scolast. I, 113 citierte Brief Theodorichs an Boëthius.

[2]) Vorwort des 2. Buches seines 2. Kommentars zu Arist. de interpret. Bd. II pag. 79 der Ausgabe von Meiser.

[3]) Von Platonischen Schriften muß er nach Cassiodor Var. I ep. 45 mindestens Einiges übersetzt haben.

Fleiß gewendet. Er hat es nicht bloß vollständig übersetzt, die Kategorien die Schrift περὶ ἑρμηνείας, die beiden Analytiken, die Topik und die Widerlegung der Sophisten[1]), er hat zu diesen Schriften eigne Kommentare verfaßt, überdies noch ein paar selbständige, natürlich nur relativ selbständige, in der Hauptsache nur aus älteren Schriften der Art zusammengeschriebene logische Abhandlungen. Im Zusammenhang mit diesen Studien konnte er nicht an dem Schriftchen vorübergehen, das schon längst die beliebteste Einleitungsschrift zum Organon war, eben die bereits genannte Isagoge zu den Kategorien des Aristoteles von Porphyrius. Von diesem Werkchen gab es schon längst eine lateinische Uebersetzung[2]); zu ihrem Texte verfaßte Boëthius einen Kommentar. Damit aber nicht zufrieden, übersetzte Boëthius die Isagoge noch selbst, und auch zu dieser seiner Uebersetzung verfaßte er einen neuen, noch viel ausführlicheren Kommentar. Von allen diesen Arbeiten liegen noch gegenwärtig vor und sind auch dem Mittelalter allmählich bekannt geworden: 1. die vollständige Uebersetzung des Organon; 2. Kommentare zu den Kategorien und zu περὶ ἑρμηνείας, zu dieser letzteren sogar ein doppelter, ein kürzerer für Elementarzwecke und ein ausführlicherer für vorgerückte Leser in 6 Bänden, von denen der letztere die bedeutendste dieser logischen Arbeiten des Boëthius ist. Ferner die beiden Uebersetzungen der Isagoge des Porphyrius und die Kommentare zu beiden. Endlich eine Reihe eigener, nicht in Kommentarform gekleideter dialektischer Abhandlungen über die Kategorien, über die hypothetischen Schlüsse und anderes[3]), welche Ausführungen zum aristotelischen Organon im Sinne der eklektischen Dialektik der späteren Kommentatoren des Aristoteles mit fleißiger Benützung älterer Literatur enthalten. Boëthius wandte seinen Fleiß nicht nur der Dialektik, sondern auch anderen der sieben freien Künste zu. Zeugnisse dieser weiteren Arbeiten sind seine Lehrbücher über Arithmetik, Geometrie und Musik, in welchen diese Disziplinen in viel ausgeführterer Gestalt dargestellt werden, als sie dem beginnenden

---

[1]) Die Echtheit der drei letzten Übersetzungen wird freilich von Schaarschmidt Johannes Saresberiensis (1862) S. 120 bezweifelt.

[2]) Von dem um die Mitte des 4. Jahrhunderts blühenden Grammatiker Marius Victorinus.

[3]) de definitione p. 648—661 Opp. ed. Basel. 1546 ist aber von Marius Victorinus (s. Usener Anecd. Holderi S. 59 ff. Vergl. auch Teuffel Gesch. der Röm. Lit. § 408. 2.)

Mittelalter sonst bei Marcianus Capella, Cassiodorius oder Isidorus von Sevilla vorgelegen haben. Ueberhaupt zeichnen sich die Lehrbücher des Boëthius durch Gründlichkeit aus und dringen so tief ein als, geniale Begabung vorbehalten, damals möglich war. Zugleich sind diese Bücher sehr klar und faßlich geschrieben, oft freilich unerträglich breit. Ein neuerer Bearbeiter der Geschichte der Logik hat den logischen Lehrbüchern des Boëthius vorgeworfen, daß man hier zum erstenmal einer Darstellung der Logik begegne, „welcher man es durchweg ansieht, daß sie ausdrücklich darauf berechnet ist, selbst den dümmsten Köpfen eine gewisse Anzahl von Regeln einzubläuen“.[1]) Indessen damit möchte nur die Eigenschaft dieser Schriften bezeichnet sein, der sie eben ihre welthistorische Rolle verdanken. Sie sind damit gleichsam providentiell bestimmt, das nur sehr elementare und primitive Bedürfnis des jungen Mittelalters nach Philosophie zu befriedigen. Höher gefaßt wären diese Schriften nicht im Stande gewesen die Tradition der philosophischen Bildung in so wirksamer Weise über die ersten Jahrhunderte des Mittelalters hinüberzuretten.

Zu betrachten ist noch was Boëthius zu jenen schwierigen Fragen sagt, die Porphyrius in seiner Isagoge fallen gelassen hatte. Erst damit ist der Stand zu übersehen, in welchem das Mittelalter diese Fragen übernahm. Boëthius leistet seinen Beitrag dazu in seinen beiden Kommentaren zur Isagoge des Porphyrius. Hat Porphyrius die Frage, wie es mit dem Anteil jener fünf Begriffe Genus, Species, Differenz, Proprium und Accidens am Sein stehe ganz dahingestellt sein lassen, so kann sich Boëthius an den betreffenden Stellen seiner Kommentare zu solchem Verfahren nicht entschließen, und doch weicht auch er schließlich einer letzten Entscheidung aus. Auch er will zwar keine Zeit verlieren bei dem was nicht zur gegenwärtigen Aufgabe gehört, aber auch nicht in so schwierigen Fragen die Seele des Lesers ganz ohne Beruhigung lassen.[2]) Er verwahrt sich dagegen, daß jene fünf Allgemeinbegriffe bloße Wahnvorstellungen der Seele sein könnten, ihnen in der Wirklichkeit der Dinge nichts entspräche. Daß sie sinnlich nicht

---

[1]) Prantl Gesch. der Logik I 682.

[2]) Quas licet quaestiones arduum sit, ipso interim Porphyrio renuente dissolvere, tamen aggrediar ita ut nec anxium lectoris animum relinquem, nec ipse in his quae praeter numeris suscepti seriem sunt tempus operamque consumam (Im Commentar zur eigenen Uebersetzung des Porphyrius Buch I, opp p. 54 der Basler Ausgabe).

wahrnehmbar sind, entscheidet ebensowenig gegen ihre Existenz, wie es gegen die Existenz der mathematischen Linie entscheidet, daß man sie nur im Denken von den Körpern abziehen, sie aber für sich nie wahrgenommen werden kann, sie ihre Existenz nur in den Körpern hat (p. 55). So steht es auch mit den Allgemeinbegriffen. „Sie werden gedacht, lautet schließlich Boëthius' Erklärung (p. 56), Art (Species) ist nichts anderes wie ein Gedanke, der von einer Reihe von Individuen, die der Zahl nach verschieden, aber dem Wesen nach gleich sind, abgezogen ist; Gattung (genus) aber ein Gedanke, der abgezogen ist von der Aehnlichkeit von Arten. Doch ist diese Aehnlichkeit, sofern sie am Einzelnen stattfindet, sinnlicher, soweit sie allgemein verstanden wird intelligibler, gedanklicher Art; und ebenso bleibt sie, sofern sie sinnlich wahrnehmbar ist, in den Einzeldingen, soweit sie aber gedacht wird, ist sie allgemein. Die Allgemeinbegriffe also haben ihre Existenz an den sinnlichen Dingen — subsistunt circa sensibilia — aber gedacht werden sie von den Körpern abgesondert . . . Gattungen und Arten existieren auf eine Weise und werden auf eine andere Weise gedacht, sind dann unkörperlich: sinnlichen Dingen verbunden existieren sie in ihnen, werden aber von den Körpern abgesondert gedacht als Dinge, die für sich existieren und ihren Anteil am Sein (esse suum) nicht in anderen Dingen haben." So weit will Boëthius seinen Leser in der Frage, wie es mit dem Sein der Allgemeinbegriffe steht, nicht im Ungewissen lassen. Aber er weiß selbst, daß damit eine große Frage noch nicht entschieden ist, und mit Rücksicht darauf fährt er gleich fort: „Plato jedoch nimmt an, daß Gattungen und Arten, und die übrigen Universalien nicht nur gedacht werden, sondern auch von dem Körper abgesondert ihre besondere Existenz haben; Aristoteles dagegen, daß die unkörperlichen und allgemeinen Begriffe gedacht werden, aber ihre Existenz in den sinnlichen Dingen haben. Ihren Streit zu untersuchen, halte ich aber (hier) nicht für angemessen (aptum). Denn das ist eine Frage der höheren Philosophie; darum habe ich sorgfältig die Ansicht des Aristoteles dargestellt; nicht daß ich sie billigte, aber weil dieses Buch von den Kategorien handelt, deren Verfasser Aristoteles ist" (p. 56). So weit Boëthius, der sich schließlich doch noch aus der Sache zieht und in der Hauptsache den Leser nicht weiterbringt als Porphyrius. Etwas hat dieser Leser allerdings dem Boëthius zu verdanken, und das ist auch das Einzige was derselbe geleistet haben will: er ist über die Ansicht des Aristoteles, welcher Anteil den Allgemein-

begriffen am Dasein zufalle, unterrichtet. Diese Ansicht hat Boëthius in der Tat in der Hauptsache korrekt dargestellt; doch ob diese Ansicht gegen Plato im Rechte ist, darüber lehnt auch Boëthius ausdrücklich eine Entscheidung ab.

Es soll hier festgestellt werden, in welchem Stande das Mittelalter den später ausbrechenden Streit der Nominalisten und Realisten übernimmt. Sollte etwa später die Ansicht auftauchen, die Gattungs- und Artbegriffe seien bloß Gedankendinge im strengsten Sinne, die nicht mehr Existenz haben wie der *flatus vocis*, der bloße Schall der Stimme, der diese Dinge ausspricht, ihnen gibt, so wird allerdings ein so extremer Nominalismus sich durch Boëthius ausgeschlossen sehen. Ob aber die Universalien, die Gattungs- und Artbegriffe und jene *quinque voces* überhaupt, eine wirkliche geistige Substantialität besitzen und unkörperlich seien, oder ob sie in konkreter körperhafter Existenz für sich bestehen, das wird eine offene Frage sein und im Mittelalter lange umstritten bleiben. Gerade aber diejenigen wesentlichen Tatsachen, welche uns die Langwierigkeit dieses Streites erklären, liegen bereits deutlich vor: Wie sich in der Philosophie des Mittelalters der Aristotelismus von vornherein vorgedrängt hat, der letzte und fast einzige Rest der antiken Philosophie, von dem es unmittelbare oder doch nicht ganz mittelbare Kunde gehabt hat; und zwar keineswegs der Aristotelismus im ganzen Umfang des Systems, sondern nur dessen Logik, mit der Einschränkung überdies, daß sie ihm zu Anfang nur sehr unvollkommen und nur sehr allmählich erst vollständig bekannt geworden ist. Doch bedarf es eines weiteren Wortes zur Erklärung der Bevorzugung der Logik vor allen Teilen der Philosophie im Mittelalter. Daß das aristotelische Organon an Boëthius noch im Beginn des sechsten Jahrhunderts, d. h. zu einer Zeit, wo für die antike Philosophie wenig zu hoffen war, einen so über alles Erwarten eifrigen Bearbeiter gefunden hat, ist natürlich ein bedeutsamer Faktor für die mittelalterliche Kenntnis der antiken Philosophie gewesen. Indessen würde dies auch nicht der Fall gewesen sein, wenn die Wirksamkeit des Boëthius als Kommentator des Organon sich nicht in den schon längst eingeleiteten Prozeß der Isolierung der logischen Schriften des Aristoteles von selbst gefügt hätte. Vollzogen war diese Isolierung, als in das Schema der sieben freien Künste das der Encyclopädie des Marcianus Capella zu Grunde gelegt wurde, die Philosophie in keiner andern Gestalt eingefügt war als eben nur in der der Logik oder Dialektik. Denn was unter diesem

Titel als Darstellung der zweiten der freien Künste auf die Grammatik als erste im 4. Buch des Marcianus Capella folgt, ist nichts anderes als ein kuzer Abriß der damaligen Schullogik[1]), zunächst als Einleitung im Anschluß an die Isagoge des Porphyrius, eine Erörterung über die Quinque voces, genus, species, oder wie es bei Marcianus Capella heißt: forma, differentia, accidens und proprium, dann ein mit allerhand inzwischen durch die Kommentatoren eingeführten Zusätzen verbrämter, äußerst dürftiger Auszug aus den Hauptteilen des Organon, Kategorien, Lehre vom Urteil und Lehre von den Schlüssen.[2]) Auf diesen Abschnitt der dialectica beschränkt sich der im Schema der sieben freien Künste der Philosophie gewährte Raum. Dem entsprechend setzt sich dann auch das Capitel de dialectica in den encyclopädischen Werken des Cassiodor (Institt. divin. II) und des Isidor von Sevilla (Orig. II, 22 ff.) zusammen. Ihr Gegenstand ist das aristotelische Organon, von welchem im Anschluß an die landläufige Auslegung desselben eine mehr oder weniger dürftige Uebersicht gegeben wird. Darauf beschränkt sich alles was in diesen an das Mittelalter übergegangenen encyclopädischen Lehrbüchern unter dem Namen der sieben freien Künste von Philosophie vorgetragen wird. Daher Isidor selbst den in seinen Origines der Dialektik gewidmeten Abschnitt mit einigen allgemeinen Bemerkungen über die Philosophie, einer Definition dieser Wissenschaft und einer Angabe ihrer Teile und ihres Inhalts einleitet.[3]) Natürlich hätten diese beiläufigen, den größeren encyclopädischen Werken, die wir nannten, einverleibten Abrisse der Logik oder Dialektik nur eine äußerst mangelhafte und kümmerliche Kunde vom aristotelischen Organon vermitteln können. Daß aber diese Kunde eine vollkommenere sein konnte, das verdankte das Mittelalter eben vornehmlich Boëthius. Dieser lieferte mit seiner Uebersetzung des vollständigen Organon und seinen weitläufigen Kommentaren dazu, eine außerordentlich reiche Ergänzung zu jenen logischen Abrissen in den landläufigen Schulbüchern des jungen Mittelalters.

Nun aber ist das Mittelalter keineswegs sofort in den Besitz des vollständigen, von Boëthius hinterlassenen Schatzes gelangt. Erst

---

[1]) Prantl I, 674 ff.

[2]) Die von den Trugschlüssen fällt durch einen Scherz des Marc. Cap. aus. de nuptiis Philol. et Merc. IV, 423 (s. Prantl S. 679 f.).

[3]) Orig. II, 24. Sonst boten die Isidorischen Origines nur die kurzen historischen Notizen über die alte Philosophie VIII, 6.

im Laufe von Jahrhunderten scheint er allmählich zum Vorschein gekommen zu sein. Noch im neunten Jahrhundert finden wir von den Uebersetzungen des Boëthius und seinen kommentierenden Arbeiten unter den Gelehrten im Gebrauch nur die Isagoge des Porphyrius, und zwar sowohl in der Uebersetzung des Victorinus als in der des Boëthius selbst und zu beiden die Kommentare des Boëthius; vom aristotelischen Organon nur die Uebersetzung des die Lehre vom Urteil enthaltenen Traktats *περὶ ἑρμηνείας* samt Kommentar.[1]) Selbst von der Bearbeitung der aristotelischen Kategorien taucht die Benutzung erst gegen Ende des zehnten Jahrhunderts auf[2]), während man sich bis dahin mit einem kurzen, kommentierenden Auszug aus den Kategorien begnügt hatte, der unter dem doppelt irrigen Titel *Aristotelis Categoriae ab Augustino translatae* (auch *Categoriae decem)* umlief, doppelt irrtümlich, da von einer vollständigen Uebersetzung des aristotelischen Traktats hier keine Rede ist, sondern, wie gesagt, nur von einem kurzen, kommentierenden Auszug, und da ferner Augustin mit diesem Auszug apocrypter Herkunft, den auch wir noch besitzen, nichts zu tun hat.[3]) Von den Teilen des aristotelischen Organon dagegen, welche Boëthius nur übersetzt hatte ohne sie zu kommentieren, oder zu welchen Kommentare fehlten, also Analytiken, Topik und Sophistenwiderlegung, findet sich Kenntnis unter den abendländischen Gelehrten des Mittelalters erst im zwölften Jahrhundert, und dies zu einer Zeit in der man für die Kenntnis des aristotelischen Organon nicht mehr auf die Uebersetzung des Boëthius allein angewiesen war, sondern auch andere benutzen konnte. Noch von dem 1142 gestorbenen Abaelard steht fest, daß er vom Organon nur die Kategorien und die Hermeneutik, und zwar nach Boëthius kannte.[4]) Erst der um ein paar Jahrzehnte jüngere, 1180 gestorbene Johann von Salisbury braucht das vollständige Organon, dies aber eben auch nicht mehr auf Grund nur der boëthianischen, sondern noch

---

[1]) S. Hauréau I, 94.

[2]) S. Hauréau S. 97. Darnach ist der Catalog der Quellen des logischen Unterrichts im Beginn des Mittelalters bei Prantl II, 4 zu berichtigen.

[3]) S. Hauréau I, 95 f. 106 f.

[4]) Wie Cousin gezeigt hat und hiernach auch Hauréau I, 98 Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis, S. 122 annehmen. Auch Prantl Gesch. der Logik II, 100 ff beschränkt dies nur insofern, als er vor Abaelard schon die Kunde von weiteren Teilen des Organon im Abendlande sich verbreiten läßt, welche jedoch zu Abaelard nur mittelbar transpiriert wäre (S. 103).

anderer nachmals entstandener Uebersetzungen des Werks.[1]) Also noch über die zunächst hier interessierende, bis an den Ausgang des elften Jahrhunderts sich erstreckende Periode hinaus gilt, daß man unter den Gelehrten des Mittelalters vom aristotelischen Organon nur die zwei ersten von Boëthius übersetzten und kommentierten Traktate gekannt, oder doch nur von diesen Gebrauch gemacht hat (Kategorien und Hermeneutik.) Doch genügte das, um nicht nur den Ruhm und die Autorität des Aristoteles, sondern auch die des Boëthius zu begründen, zumal sich von diesem auch noch ein paar seiner eigenen, den Lehrern des Organon zur Ergänzung dienenden logischen Abhandlungen, die Abhandlungen über die kategorischen Schlüsse, die über die hypothetischen und andere fortwährend in Gebrauch erhielten.[2]) Und hier möge, um mit Boëthius abzuschließen, noch endlich seiner originellsten Schrift gedacht werden, da auch sie zu den am meisten gelesenen Büchern des Mittelalters gehört hat.

Es sind die fünf Bücher vom *Troste der Philosophie* gemeint, ein höchst merkwürdiges Buch, sowohl durch die Lage, in der es geschrieben wurde, als durch seinen Inhalt. Geschrieben hat Boëthius diese seine Trostschrift im Kerker, in dem er die letzten Jahre seines Lebens unter der Anklage des Hochverrats und später selbst der Magie bis zu seiner Hinrichtung verbracht hat. Der Form nach ist die Schrift eine Trostrede, die sich Boëthius in seinem Unglück von der Philosophie zu seiner Aufrichtung halten läßt, dem Inhalt nach wesentlich eine Theodicee, ein Versuch, die Regierung der Welt durch eine göttliche Vorsehung zu behaupten gegen das Walten des Unrechts und der Unterdrückung des Guten in ihr. Das eigentlich Merkwürdige darin ist aber, daß die Gedanken, welche diese Theodicee entwickelt, obwohl Boëthius im beginnenden sechsten Jahrhundert etwas anderes als Christ gar nicht sein konnte, doch nicht dem Christentum entlehnt sind, von dem direkt in dieser ganzen Schrift nie die Rede ist und selbst von Anklängen daran sich nur sehr seltene Spuren finden, sondern so gut wie vollständig

---

[1]) Schaarschmidt, S. 120 ff. ist sogar der Meinung, daß von der boëthianischen Uebersetzung für das Mittelalter nie mehr als Kategorien und Hermeneutik existiert haben, nimmt demnach an, daß Johannes von Salisbury für die weiteren Teile des Organon Boëthius überhaupt nicht benutzt hat. Doch meint Schaarschmidt selbst nicht diese Frage zum Abschluß gebracht zu haben (S. 120).

[2]) Vergl. überhaupt bei Prantl II S. 4 den Catalog des traditionellen Materials der Logik im beginnenden Mittelalter.

einer eklektischen Philosophie, deren Meister Plato vor allem, dann noch die Stoiker und Aristoteles sind. In neuerer Zeit hat dies nicht selten die Folge gehabt, daß das Christentum des Verfassers geleugnet wurde und noch neuerdings einen Gelehrten veranlaßt, ein paar bereits hier erwähnte theologische Schriften über die Trinität und die Lehre von der Person Christi dem Boëthius abzusprechen.[1]) Das Mittelalter hat darüber anders und wahrscheinlich, wie man übrigens gegenwärtig meist anerkennt, richtiger gedacht. Auch dem Mittelalter waren die theologischen Schriften des Boëthius bekannt, und es hat die Identität ihres Verfassers mit dem der *Consolatio* nicht nur unbezweifelt gelassen, sondern auch an ihr als dem Werk eines Christen so wenig Anstoß genommen, daß es aus dem Buch eines seiner in gebildeten Kreisen beliebtesten Erbauungsbücher gemacht hat. Es ist nicht nur von sehr vielen zum Teil berühmten Gelehrten bis an den Ausgang des Mittelalters kommentiert worden (Peiper p. XLI ff.), bald ist es sogar in einzelne mittelalterliche Volkssprachen, ins Angelsächsische, ins Deutsche, ins Provençalische (Peiper p. LI ff.) übersetzt worden. Ja es entstand über den Verfasser, dem sich das Mittelalter überdies so verpflichtet wußte, eine Sage, die ihn neben dem um dieselbe Zeit durch denselben Ostgothenkönig Theoderich in Haft gekommenen Papst Johann I als Märtyrer feierte. Ihre weit ausgedehnte, bis in die Neuzeit sich behauptende Popularität verdankt die *Consolatio* auch zweifellos dem Schwunge ihrer Gedanken, der edeln Erhabenheit ihrer Stimmung und dem bei aller Gehobenheit sich, im Vergleich zu andern gleichzeitigen Werken, durch Einfachheit stark auszeichnenden Stil. Die Mischung von gebundener und ungebundener Rede konnte im Mittelalter der Beliebtheit nur förderlich sein.

IV. Der Plato des frühen Mittelalters.

Kehren wir nun zu unserem Hauptthema zurück, den Quellen für die Kenntnis der griechisch-römischen Philosophie im Mittelalter. Dem Boëthius verdankt es eine fragmentarische Kenntnis, die des Organon.

---

[1]) [F. Nitzsch, Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften 1860. Dazu noch: Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce 1861. Bosisio, Sul cattolicismo di A. M. T. S. Boezio 1867. G. Schepps, Zu Pseudo-Boëthius de fide catholica (Ztschr. f. wiss. Theol. 1895). J. Draeseke, Ueber die theolog. Schriften des Boëthius (Jahrb. f. prot. Theol. 1886). E. K. Rand, Der dem Boëthius zugeschriebene Traktat de fide catholica untersucht 1901.]

Von der Metaphysik, Ethik, Physik des Aristoteles hat es noch keine unmittelbare Kenntnis. Diese Teile seiner Philosophie sollten erst dem dreizehnten Jahrhundert bekannt werden, der Scholastik einen neuen Aufschwung verleihen. Eine andere als solche mittelbare Kunde gab es von der Philosophie des Altertums überhaupt nicht, den großen Rivalen des Aristoteles in der Tradition ausgenommen, Plato.

Es fehlt dem frühen Mittelalter nicht jede unmittelbare Kenntnis von ihm, aber diese Kenntnis ist im Verhältnis zur Gesamtheit der platonischen Schriften nur eine äußerst dürftige. Von lateinischen Uebersetzungen platonischer Dialoge im Altertum hat sich für das Mittelalter nur die mit einem Kommentar begleitete Uebersetzung des Timaeus durch Chalcidias erhalten.[1]) Das ist die einzige platonische Schrift, welche die Gelehrten des frühen Mittelalters aus eigner Kenntnis zitieren und noch am Ausgang des zwölften Jahrhunderts ist ihnen keine andere selbst bekannt. Sie wissen natürlich sehr viel sonst von Plato und seinen Schriften aus Kirchenvätern und andern Autoren des Altertums, die sie lesen, namentlich aus Apuleius[2]) und aus dem um das Jahr 400 schreibenden Macrobius, von welchem besonders der platonisierende Kommentar zu Cicero's *Traum des Scipio*, aber auch die an gelehrten Notizen überreichen Saturnalien im Mittelalter gelesen wurden.[3]) Mit alleiniger Ausnahme des Timaeus stammt alles was sie von Plato wissen eben aus solchen sekundären Quellen. Nun ist aber der Timaeus, der seine Cosmologie oder Physik enthält, einer der überschwänglichsten und mystischsten Dialoge des Plato. Er führt seine Leser gleich auf die verwegensten Höhen der platonischen Metaphysik und Theologie. Eben deswegen war er der christlichen Theologie seit langem besonders wahlverwandt erschienen, auf den ersten Blick scheint überhaupt Plato gegen Aristoteles gewaltig im Vorsprung. Einmal führte der Timaeus das Mittelalter ins Innerste der Metaphysik ein, also in einen Teil der Philosophie, dessen Behandlung durch Aristoteles dem Mittelalter Jahrhunderte lang teils ganz verborgen, teils nur sehr mittelbar zugänglich blieb, während was es von Aristoteles kannte, die Logik, längst schon nur im Ansehen einer Art Vorhofs der Philosophie stand. Aber auch hievon abgesehen, war Plato dem Mittelalter durch die ganze Vergangenheit der Kirche viel näher gerückt als

---

[1]) Schaarschmidt, S. 114 ff. Hauréau I, 91 f, 100 f.

[2]) Hauréau, I, 99 f.

[3]) Hauréau, I, 108. Schaarschmidt 91.

Aristoteles. Denn diesem war, wie schon früher bemerkt wurde, die alte Kirche entschieden abhold gewesen. Mit dem Platonismus, wenigstens in der Umdeutung die er in der späteren griechischen Philosophie erhalten hatte, war sie aufs engste befreundet. Um des religiösen Charakters seiner Philosophie zumal in jener Umdeutung willen, und wegen gewisser, die alte Kirche besonders ansprechender Elemente seiner Moral, war Plato unter ihren Theologen längst ein hochgefeierter Name. So kann es denn nicht auffallen, daß in jener für den großen Streit der mittelalterlichen Theologie so fundamentalen Differenz des Plato und des Aristoteles vom Sein der Ideen über den Dingen oder in und an den Dingen, die Kirchenlehrer des Mittelalters, noch bevor sie für jenen Streit sich zu interessieren gelernt haben, rein instinktiv auf Seiten des platonischen Realismus oder Idealismus standen, während ihnen der Aristotelische Nominalismus als eine Gefährdung der Geisteswelt ihrer Dogmatik zuwider sein mußte.[1]) Dennoch besteht ein Umstand, der den großen Vorsprung Platos in der Schätzung des Mittelalters so reichlich aufwiegt, daß es uns begreiflich erscheint, daß Aristoteles, nicht Plato, dazu kam, der philosophische Meister des Mittelalters zu werden.[2]) Dieser Umstand ist bereits weitläufig erwähnt. Während im Schema der sieben Künste die ganze Philosophie sonst so gut wie nicht existiert, ist es einem Teil der aristotelischen Philosophie, wenigstens seiner Logik, gelungen, sich in diesem Schema unter dem Titel der Dialektik ihren festen Platz zu erobern. Das ist ein ungemein wichtiger Umstand, so wichtig, daß schon bei Isidor, der doch so zu sagen ein bloßes Sprachrohr der alten Kirche ist, das in die Kirche des Mittelalters hinein erschallt, des Aristoteles, in Widerspruch mit den früheren Aeußerungen der kirchlichen Theologie, nur noch rühmend gedacht ist. Dadurch, daß die aristotelische Logik in das Schema der Schulwissenschaften des untergehenden Altertums aufgenommen ist und dieses Schema auf die Kirche übergeht, wozu noch kommt, daß Boëthius die unmittelbare Kenntnis des aristotelischen Organon ermöglicht, ist einem Stück Aristotelismus wenigstens eine ganz bestimmt umschriebene Existenz in der Schultradition des Mittelalters gesichert. Die aristotelische Logik ist das einzige Stück der alten

[1]) Vergl. Prantl Gesch. der Logik II, 99 f.

[2]) Auch hatte die Kirche alle Ursache sich von Aristoteles selbst positive Dienste gegen Plato leisten zu lassen (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3], 324 f.).

Philosophie, deren Studium einen ganz bestimmten Ort und eine ganz bestimmte Form in den Schulen des beginnenden Mittelalters hat. Diese Form fehlt in diesen Schulen der platonischen Philosophie vollständig und in allen ihren Teilen. Bekannt ist damals Plato so gut und so schlecht wie Aristoteles und im allgemeinen hoch im Ansehen. In gewissem Sinne ist aber die platonische Philosophie und ihr Studium dem Zufall preisgegeben. Es bleibt ihr stets möglich die besondere Aufmerksamkeit einzelner Bewunderer zu erregen und von diesen verkündet zu werden; als allgemeiner Lehrmeister der Philosophie, wenn auch als Elementarlehrmeister, ist jedoch nur Aristoteles anerkannt; nur seiner Philosophie ist als Dialektik eine systematische, in der Schulpraxis stets lebendige und wirksame Anerkennung gesichert. Diese Anerkennung ist ein Erbstück, welches das Mittelalter von der alten Kirche übernimmt. Das sind Tatsachen, die für das fernere Verständnis der Scholastik und ihrer Entwicklung wohl festzuhalten sind.

Was wird das Mittelalter mit diesem seinem philosophischen Material anfangen? Es dauert ein oder zwei Jahrhunderte, bis es sich überhaupt dazu anschickt. Die junge mittelalterliche Kirche konnte sich in Hinsicht auf Wissenschaft nur rezeptiv verhalten. Sie mußte glauben, die alte Kirche habe, was ihr an der griechisch-römischen Philosophie wert sein konnte, in der Gestalt der Dogmatik aufgehoben, die sie am Anfange des Mittelalters gewonnen hatte und in den Schriften der Kirchenväter niedergelegt war. Plato selbständig und für sich aufzufassen, das war ein Gedanke, der in jenen Zeiten, da die Bildung in weiten Gebieten des Abendlandes erst wieder Fuß zu fassen im Begriff war, nicht leicht Jemandem in den Sinn kommen konnte. Wer sollte denn den Timaeus, dessen man wohl habhaft werden konnte, verstehen? Erst im neunten Jahrhundert taucht ein selbständiger Leser des Buchs wieder auf, und dieser ist ein ganz exzeptionelles, philosophisches Genie, Scotus Erigena. Mit Aristoteles hatte es einen andern Haken. Wozu denn diese Definition der abstrakten Begriffe, diese Lehrsätze über Qualität, Quantität, Modalität der Urteile, über die verschiedenen Arten der Schlüsse, ihre Figuren, alle daraus fließenden möglichen Formen, Umkehrbarkeit der Schlüsse usw., wenn man nicht weiß, was damit erreicht werden soll? So lange die Erlernung dieser Dinge ein ganz leerer und abstrakter Gedächtniskram zu sein scheint und man gar keine Vorstellung hat wie sich diese Wort- und Begriffsverknüpfungen zur Wahrheit und Wirklichkeit des Seins verhalten!

Allein gerade dieser Frage gestatten dem jungen Mittelalter seine Lehrbücher und Hilfsmittel für die Dialektik nicht näher zu treten, sie lehnen alle metaphysischen Untersuchungen, welche mehr als eine bloß abstrakte, fast nur lexikalische Definition der allgemeinsten und obersten Begriffe möglich machten, ab, und die Quellen zu weiterer Belehrung waren einstweilen verschlossen. Bevor man nach ihr verlangte, mußte erst das Interesse an jenen von Porphyrius und Boëthius zur Seite geschobenen metaphysischen Fragen aus dem oder jenem Anlaß erwachen, mußte sich erst ein Bedürfnis fühlbar gemacht haben, die Logik der abstrakten Isolierung zu entheben, in der man sie überkommen hatte. Aber dazu bedurfte es geraumer Zeit.

SECHSTES KAPITEL.
DIE DUNKELN ANFÄNGE.

Das siebente und achte Jahrhundert sind mit Beziehung auf Kultur und Wissenschaft die dunkelste Periode der Geschichte Europas seit dem Untergang des Altertums. Die Geschichte der wissenschaftlichen Kultur steht in diesem Zeitalter im Abendland still, ja, die britischen Inseln ausgenommen, so still, daß bis in die letzten Jahrzehnte des achten Jahrhunderts selbst vom nackten Fortleben dieser Kultur kaum etwas wahrzunehmen ist.

I. Das abendländische Festland.

Der europäische Kontinent hatte sich von den Verwüstungen der Völkerwanderung zu erholen. Von aller Förderung durch die öffentlichen Gewalten, staatlichen oder kirchlichen, jetzt verlassen und auch sonst unter dem Druck ungünstiger Verhältnisse leidend, fällt aber diese Erholung der wissenschaftlichen Kultur schwer, selbst in Gebieten und Kreisen, die als ihre Ursitze gelten konnten, oder in denen sie in den letzten Zeiten des Altertums sich noch in einer gewissen Blüte behauptet hatte. Wie viel größere Schwierigkeit noch fand sie unter den jungen, barbarischen Völkerschaften, die sich Bildung erst anzueignen im Begriffe waren. So ist denn das nackte Leben alles ungefähr, was die wissenschaftliche Tradition des ausgehenden Altertums in diesem Zeitalter retten kann. In Italien waren im sechsten Jahrhundert noch Boëthius und Cassiodor möglich gewesen. In der nächsten Folgezeit üben die politischen Wirren, welche an der Ablösung der ostgothischen Herrschaft durch die byzantinische unter Justinian, dann an der der byzantinischen durch die langobardische hängen, bis

endlich im achten Jahrhundert die Langobarden den von Karl dem Großen geführten Franken weichen, den übelsten Einfluß auf das Gedeihen der Kultur aus. Unter diesen Wirren wächst zwar die Macht der Kirche in Italien ansehnlich. Aber gerade jetzt entfremdet sich diese dem Interesse für höhere Bildung in auffallendstem Grad.[1]) Der große Papst, der der Politik der Kurie für längere Zeit ihre Bahnen weist und der gerade um die Wende der alten und der mittleren Zeit den päpstlichen Thron einnimmt, Gregor der Große, ist der allerentschiedenste Feind der wissenschaftlichen Kultur. Er verweist einem Bischof die Beschäftigung mit der Grammatik, die er kaum beim religiös gesinnten Laien für zulässig erachtet. Seine eignen Schriften, sonst manche der großen Eigenschaften und Talente des Mannes abspiegelnd, tragen die Verachtung der Bildung bisweilen in unmittelbarster Weise zur Schau. Seine nächsten Nachfolger waren schon viel zu tief von den Wirren der damals so stürmischen Politik in Italien in Anspruch genommen, um selbst bei gutem Willen gerade Bildungszwecke bedeutsam fördern zu können. So verschwinden denn, wenigstens für den Blick des gegenwärtigen Historikers in diesem Zeitalter fast alle Spuren höherer Bildung. Zwar konnte am Sitze der Kurie selbst die höhere theologische Bildung nicht ganz vernachlässigt werden, wäre es auch nur darum gewesen, weil der Verkehr der abendländischen Kirche mit der morgenländischen griechischen auf die Vermittlung durch den römischen Bischof beschränkt war, und dessen Anteil an den dogmatischen Streitigkeiten der griechischen Kirche zu jener Zeit, am monothelitischen Streit im siebenten, am Bilderstreit im achten Jahrhundert, es schon notwendig machte, sowohl die Kenntnis des Griechischen, als auch eine gewisse Sattelfestigkeit in der theologischen Tradition im römischen Klerus nicht ganz schwinden zu lassen. Ueberdies blieben in Italien viele der alten grammatischen Schulen bestehen und zweifellos wirkte auch da die Schöpfung des Cassiodor nach. Aber das alles wirkte so still, daß uns die unmittelbaren Zeugnisse dafür so gut wie ganz fehlen. Nur retrospektiv, durch Rückschlüsse, ist es mög-

---

[1]) Recht interessant für den Verfall der Bildung in dieser Periode ist, daß jetzt selbst der Gebrauch der Regeln des Cursus in der lateinischen Prosa verloren geht, bis er im 12. Jahrhundert wieder auflebt. S. L. Couture Revue des questions historiques, Bd. 51, S. 257 ff. [In seiner Abhandlung: Le „Cursus" ou rythme prosaïque dans la liturgie et la litérature de l'église latine du III[e] siècle à la Renaissance.]

lich, uns von dem Weiterglimmen der wissenschaftlichen Studien zu überzeugen. Tatsache ist, daß Karl der Große in den letzten Jahrzehnten des achten Jahrhunderts, bei seinem Bemühen sein Reich zu kultivieren, die gelehrten Kräfte dafür namentlich auch aus Italien holte.

Aehnlich stand es in Spanien. Hier wirkten im siebenten Jahrhundert die innern Wirren des ostgothischen Reiches besonders verwüstend, im Beginn des achten Jahrhunderts die Eroberung desselben durch die mohamedanischen Araber. So fand denn Isidor Hispalensis in seiner Heimat zunächst keinen Nachfolger, wiederum die Zeit Karls des Großen erinnert daran, daß Spanien in den letzten Zeiten der alten Kirche sich durch Pflege der Bildung ausgezeichnet hatte, indem auch Spanien dem Hofstaat Karls des Großen ein paar Gelehrte liefert, auch durch den adoptianischen Streit einen Beweis dafür gibt, daß man hier noch nicht ganz aufgehört hatte, Theologie zu treiben. Von Frankreich und deutschen Gebieten, die Schweiz eingeschlossen, ist in diesem Zeitalter mit Beziehung auf Bildung gar nicht die Rede. Die hohe Kultur Galliens in der römischen Kaiserzeit war zum guten Teil schon im Laufe des sechsten Jahrhunderts infolge der fränkischen Eroberung zu Grunde gegangen, die übriggebliebenen Trümmer fuhren fort unter den wilden und blutigen Wirren der Geschichte der merowingischen Dynastie zu verschwinden, so daß allmählich in diesen Gebieten selbst der Klerus der krassesten Verrohung anheimfiel und oft nicht einmal das Latein lesen konnte, dessen er für gottesdienstliche Zwecke bedurfte. Deutsche und schweizerische Gebiete waren von griechisch-römischer Kultur überhaupt eben erst berührt worden. Die früher so reichlich vorhandenen Bildungsanstalten Galliens waren verfallen, neue entstanden nicht. Die alten Episcopal- oder Kathedralschulen, die unter Oberaufsicht des Bischofs an seinem Sitze, mit dem sogenannten Primicerius als Leiter, bestanden und jüngere Leute, hauptsächlich zu ihrer Heranbildung für den Dienst der Kirche, in der Schriftauslegung und in den auf diese bezogenen sieben freien Künsten unterrichtet hatten, diese Schulen bestanden meist nicht mehr. Die Klöster, welche später eine Zeitlang die wichtigste Pflanzstätte der Bildung werden sollten, hatten erst im sechsten Jahrhundert durch Cassiodors Beispiel sich solchen Bestrebungen zugewendet, und nur sehr langsam drangen sie durch. Der Anfang des siebenten Jahrhunderts ist reich an Klostergründungen durch die Wirksamkeit der von Irland und England auf den Kontinent gekommenen irisch-schottischen Wanderprediger, ins-

besondere des heiligen Columban. Wohl gehörten zu diesen Stiftungen manche, die einst besonders berühmte Herde gelehrter Bildung werden sollten, wie das im siebenten Jahrhundert entstandene St. Gallen. Zunächst aber dienten sie rein religiösen Zwecken, und wenn solchen der Kultur, dann viel primitiverer als wissenschaftlicher Kultur, z. B. der Urbarmachung des Bodens. Erst in der karolingischen Zeit kann von blühenden Klosterschulen auf dem Kontinent geredet werden.

II. Die angelsächsische Theologie.

Nur ein Gebiet des Abendlandes tritt auffallend aus dem Nachtbilde des siebenten und achten Jahrhunderts heraus. Es sind die britischen Inseln, wohin sich seltsamer Weise die letzten Reste der griechisch-römischen, weltlichen und kirchlichen Bildung geflüchtet haben, zu einer Zeit, da sie sonst am Erlöschen zu sein schienen. Das verdanken diese Inseln wohl vor allem ihrer insularen Lage, aber auch einer sehr eigentümlichen, komplexen Fügung der Umstände, deren hier nur kurz erwähnt werden kann.[1]) Nach Irland war das Christentum erst spät gedrungen, im fünften Jahrhundert durch den heiligen Patricius, aber es fand daselbst offenbar einen höchst günstigen Boden sowohl für seine Aufnahme wie für seine Entwicklung. In stiller Abgeschiedenheit konnte sich die entlegene Insel, ganz anders wie der unter den Nachwehen der Völkerwanderung leidende europäische Kontinent in den neuen Glauben und in die ihr mit ihm zugleich erschlossenen Schätze höherer, weltlicher Kultur einleben. Die irische Kirche gedieh zu einem höchst eigentümlichen Gebilde. Ein besonders charakteristisches Merkmal ihrer Verfassung war die Bedeutung, welche das Klosterwesen in ihr erlangte. Diese irischen Klöster wurden, bei dem anhaltenden Frieden, dessen sich das Land erfreute, fruchtbare Pflegestätten der zugleich mit der Kirche eingeführten Kunde von

---

[1]) [Hiezu ergänzend zu vergleichen die wichtigen, gründlichen Feststellungen von L. Traube, Einl. i. d. lat. Philol. d. M. A. (1911) S. 172 ff. „In Südwestbritannien gab es in der Tat eine Art fortgesetzter Tradition in den Klosterschulen von Wales, die an ehemalige Rhetorenschulen anknüpften. Die Bevölkerung hatte daran freilich keinen Anteil, sie war rein keltisch. Es ist eine ganz besondere Schulliteratur, die dort gedieh *(Hisperica famina)* . . . Irland hat — um das zu wiederholen — in der Tradition der alten Kultur die ihm zugeschriebene große Rolle nicht gespielt. Die große Bildung, die viele Iren besaßen, hatten sie sich außerhalb, auf Reisen, erworben; nur das Griechische mochten sie aus der Heimat mitbringen."]

wissenschaftlichen Traditionen im römischen Reiche. So konnte es kommen, daß einzelne Zweige alter Bildung im römischen Reich an diesem entlegenen Orte eine letzte Zufluchtsstätte finden sollten, z. B. die Kenntnis des Griechischen sich dort unter Gelehrten zu einer Zeit erhielt, in der sie, etwa die Stadt Rom ausgenommen, im Abendlande verschwunden war. Die kirchliche Kultur Irlands erreichte eine Höhe und Kraft, die es gestatteten, daran zu denken, dem abendländischen Süden die Schuld abzutragen, in der man sich ihm gegenüber befand, da man doch von dorther Kirche und Kultur empfangen hatte, und den Strom der Bildung wieder dahin zurückfließen zu lassen, wo er inzwischen zu versiegen drohte. So begannen denn, nachdem das irische Christentum auch unter Picten und Scoten im Norden der großen britischen Nachbarinsel festen Fuß gefaßt hatte, jene irisch-schottischen Missionen auf dem Kontinent seit dem Ausgang des sechsten Jahrhunderts, welche insbesondere der Verwilderung der kirchlichen Zustände im fränkischen Reich unter den Merowingern abzuhelfen suchten. Später aber, in karolingischer Zeit, wanderten irische Gelehrte eben dahin und halfen die verfallenen Bildungsanstalten wieder auf- und einrichten. Aus Irland kam insbesondere der Gelehrte, der vielleicht die originellste Gestalt im gelehrten Hofstaat der Karolinger gewesen ist, Johannes Scotus Erigena. Eine ganz ähnliche Bedeutung hatte gleichzeitig auch die Kirche Englands erlangt, doch war deren Geschichte eine viel verwickeltere und älter als in Irland. Unter die Briten, welche die Südhälfte der großen jetzt England und Schottland umfassenden Insel damals bewohnten, war, im Gefolge der römischen Herrschaft, das Christentum schon in vorkonstantinischer Zeit gedrungen. Nur hatte dieses britische Christentum keineswegs sich so friedlich und ruhig entwickeln können wie in Irland. Zwar nach Seiten des römischen Reichs hin war auch Britannien sehr bald sich selbst überlassen. Denn schon im fünften Jahrhundert konnte das in sich selbst zusammenstürzende römische Reich nicht mehr daran denken die Verbindung mit seinen britischen Provinzen zu erhalten. Um so mehr war deren Christentum den Einfällen der noch heidnischen Picten und Scoten von Norden her ausgesetzt; seit 449 erlag die britische Kirche außerdem fast vollständig der Eroberung der von der deutschen Küste der Nordsee herkommenden Angelsachsen. Mit ihrer Bekehrung hat es eine eigentümliche Bewandtnis. Sie fand erst seit Ende des sechsten Jahrhunderts statt, aber direkt von Rom aus. Ihre Bekehrung war das

Werk einer von der römischen Kirche ex officio unternommenen Mission. Papst Gregor der Große war es, der den Gedanken faßte und 597 unter Führung des Mönchs Augustin eine Gesandtschaft zum König von Kent abgehen ließ. Sie hatte den Erfolg zunächst der Bekehrung des kleinen Königreiches Kent und der Erhebung des Augustin zum Bischof von Canterbury, womit dieses Primatialsitz der englischen Kirche wurde. Im Laufe des siebenten Jahrhunderts kam die Bekehrung aller übrigen sieben kleinen angelsächsischen Königreiche, die sich in Britannien festgesetzt hatten, zum römischen Christentum hinzu. Es muß das römische Christentum betont werden, weil die Reste des zurückgedrängten, von Rom durch die Gewalt der Umstände längere Zeit losgerissen gewesenen altbritischen Christentums und die römische Mission sich um die Angelsachsen stritten, bis die Römer die Oberhand behielten und dadurch ein besonders enges Verhältnis der angelsächsischen Kirche zur römischen entstand. Dieses Verhältnis aber war auch von der größten Wichtigkeit für die Verbreitung einer höheren Kultur in diesen Gebieten. Mochte namentlich der Papst, dem die angelsächsische Kirche fürs erste ihr Dasein verdankte, Gregor der Große, persönlich ein entschiedener Feind weltlicher Bildung und seine Nachfolger diese nicht zu fördern in der Lage sein: gerade die römische Kirche konnte infolge ihrer Herrscherstellung zwischen Morgen- und Abendland nicht umhin, sich stets auf einer gewissen Höhe der alten Bildung zu erhalten. Kunde auch von ihr mußten mit dem Christentum schon die erste, von Gregor ausgesandte Mission den Angelsachsen bringen, mit welcher man ohnehin besonders ausgezeichnete Männer betraute. Als besonders folgenreich aber erwies sich die im Jahre 668 durch den Papst Vitalianus erfolgte Sendung des Mönchs T h e o d o r u s nach England, damit er das Amt des Erzbischofs von Canterbury übernähme. Theodorus stammte aus dem fernen Tarsus im kleinasiatischen Cilicien, war also griechischen Ursprungs. Wissenschaftlichen Bestrebungen zugeneigt, soll er das Studium des Griechischen in den angelsächsischen Klöstern gefördert haben. Auch der ihm von Rom gegebene Begleiter, der A b t H a d r i a n war ein durch Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Mann und als solcher bestrebt in der angelsächsischen Kirche zu wirken. Zu diesen Einflüssen von Rom her gesellte sich der Wetteifer der angelsächsischen Christen mit den von Irland und seinen Klöstern her in kirchlichen Studien wohlbewanderten irisch-schottischen Klerikern, offenbar war auch der angelsächsische Stamm selbst ein für

solche Bestrebungen besonders begabter. Kurz, im Laufe des siebenten Jahrhunderts entstanden in der angelsächsischen Kirche ebenfalls mehrere Klöster, in denen man aufs eifrigste der Aneignung damaliger Bildung und damaligen Wissens oblag. Man weiß auch von angelsächsischen Mönchen dieser Zeit, die nach Rom reisten um die Dinge an der Quelle selbst kennen zu lernen und mit Büchern aller Art beladen von dort in ihre Heimat zurückkehrten. Hier konnten nun Bibliotheken entstehen, und diejenigen Klöster, welche nicht in Besitz von Originalhandschriften aus Italien kommen konnten, sorgten durch Abschriften dafür, daß auch sie einen Bücherschatz erwarben.

III. Beda Venerabilis.

Dies alles schuf die Bedingungen für die Tatsache, daß aus der angelsächsischen Kirche derjenige Mann hervorgegangen ist, dessen Name ungefähr als einziger in dieser Periode der Geschichte der Wissenschaft glänzt und dessen Bedeutung auch noch für uns in einer ansehnlichen Schriftensammlung beglaubigt ist. Es ist Beda, dem das Mittelalter als einem seiner angesehensten Lehrer — denn ein solcher wurde Beda wiederum für viele Jahrhunderte in weiten Gebieten des Abendlandes — den Beinamen des Ehrwürdigen verliehen hat.[1])

Beda, später Venerabilis genannt, war in Northumberland im Jahre 672 geboren, und wurde schon als Knabe der Zucht des bald nach seiner Geburt in seiner Heimat gestifteten Klosters zu Wearmouth übergeben. Im Bereiche dieses Klosters, dem er noch im Jünglingsalter als Mönch beitrat, scheint sich mit geringer Unterbrechung durch Reisen die nie über England hinausgegangen sind, sein stilles Gelehrtenleben abgesponnen zu haben, bis ihm der Tod im Jahre 735 ein Ziel setzte. Auf seinem Sterbebett noch soll er an einer angelsächsischen Uebersetzung des Johannesevangeliums gearbeitet haben. Daß es eine Geschichte der Wissenschaft damals nicht gab, daß es sich nur darum handelte das Wissen und Denken der Vorzeit auf die Nachwelt zu bringen, davon überzeugt uns sehr anschaulich eine Vergleichung der Schriften des Beda mit denen des Isidorus Hispalensis, der fast ein und einhalb hundert Jahre vor Bedas Geburt gestorben war. Es ist als ob Isidors Bibliothek inzwischen von Spanien nach England transportiert worden wäre und nun hier aufs Neue gelesen und excerpiert würde. Ein paar Unterschiede bestehen, welche diese Vorstellung in

---

[1]) [Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des M. A. (1911) S. 70—81.]

der Hauptsache jedoch nicht erschüttern. Ein Encyclopädist in so weitem Sinne wie Isidor ist Beda nicht. Isidors Studien erstreckten sich über die volle Breite der damaligen weltlichen und geistlichen Bildung. Zwei bedeutende Kapitel davon fallen bei Beda weg: Philosophie und Dogmatik.[1]) Diese Dinge haben Bedas Interesse nicht besessen und jedenfalls auch nicht das seiner Zeit. Bei der Dogmatik hatte man vollauf zu tun, um sich die Leistungen der Kirchenväter anzueignen und zunächst daran genug. In der Philosophie genügte auch hier was man in derselben Quelle fand; ein darüber hinausgehendes Verlangen konnte auf dieser primitiven Stufe noch nicht entstehen. Redete man je in philosophischen Wendungen, so redete man eben einfach nach. So Beda. Redet er in der Einleitung seiner Schrift *de natura rerum* von der Erschaffung der Elemente der Welt aus der gestaltlosen Materie, und von den in dieser ersten Schöpfung niedergelegten Samen und primordialen Ursachen aller dann im Lauf der Zeit sich natürlich entwickelnden Dinge, so ist das freilich, wie Jedermann sieht, nicht die Art wie die Genesis von der Schöpfung redet. Aber was auch hier von platonischen Vorstellungen anklingt, hat Beda nur aus Augustin[2]), welchem Kirchenvater er, wie das junge Mittelalter überhaupt, besonders gern folgt. Im allgemeinen bleibt Beda aller Philosophie fern und so finden wir bei ihm auch nichts was die Dialektik anginge, welche wir sonst als die Elementarphilosophie des Mittelalters kennen. Sich an die nächsten praktischen Bedürfnisse der in die kirchliche Bildung und Gelehrsamkeit erst einzuführenden Menschen haltend, sind es die Realien und Antiquitäten sozusagen, die Beda's Interessen besitzen. Zunächst Schriftauslegung: seine zahlreichen Kommentare zum Alten und Neuen Testament sind aber wie die Isidors nur Excerpte aus älterer Literatur. Der Naturkunde dient die kleine Schrift *de natura rerum* (Opp. VI, 100 ff. ed. Giles.), eine unmittelbare Parallele zu der gleichnamigen Schrift Isidors. Es ist eine kurze Weltbeschreibung von den Elementen beginnend, dann zur Himmelsbeschreibung übergehend, und mit der Beschreibung der Erde und der Phänomene ihrer Athmosphäre, Winde, Donner und Blitz usw., schließend. Besonders eifrig hat Beda Astro-

---

[1]) s. Bähr Christlich-römische Theologie S. 484 für die Dogmatik. Was die Philosophie betrifft, so müsste das bei Bähr S. 479 angeführte sehr auf Echtheit geprüft werden. [Einleitung und Noten zur Kirchengeschichte des Beda in der Ausgabe von C. Plumner (London 1896) geben allgemeinen Aufschluß auch hiezu].

[2]) Vergl. z. B. de trinit. III, 9, 16 (VIII, 1229 f.).

nomie und Chronologie studiert, teils im Interesse der Berechnung der kirchlichen Osterfeier, teils in dem der Geschichtsschreibung. Wie Isidor dem Abschnitt des fünften Buches seiner Origines, der von der Zeitrechnung handelt (V, 28 ff.), eine Weltchronik angehängt hat (V, 39), so hängt Beda seinem ausführlichen Traktat de temporum ratione, über die Zeitrechnung, eine Weltchronik an[1]), welche jedoch viel ausführlicher ist als die des Isidor. Wie Isidor eine Geschichte der Westgothen geschrieben hat, so beschreibt Beda die Kirchengeschichte der Angelsachsen in sechs Büchern, von den ältesten Zeiten des britischen Christentums beginnend. Für diese älteren Zeiten hält er sich, wie Isidor in seinem Werke, an ein paar ältere Gewährsmänner, die er ausschreibt, den Schüler Augustins Orosius, in dessen Weltgeschichte, und einen Vorgänger, den Beda für seine Arbeit schon unter den Briten im sechsten Jahrhundert gehabt hatte, Gildas. Was aber dann Beda aus frischerer Erinnerung über die Zeit von der Mission des Mönches Augustin unter den Angelsachsen an bis auf seine Gegenwart hinzufügt — er führt die Geschichte bis zum Jahre 731 fort — ist wiederum außerordentlich viel reichhaltiger als die Darstellung der Gegenwart in Isidors historischem Werk. Ja die *historia ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda ist überhaupt für die dem Verfasser näher liegende Zeit eine höchst ausgezeichnete und noch für unsere Kenntnis unschätzbare Quelle.[2]) Das Buch gibt uns Anlaß einen andern Unterschied zwischen Beda und Isidor hervorzuheben. Umfaßt die Schriftstellerei des Beda, so polyhistorischen Charakters sie ist, auch kein so weites Gebiet wie das des Isidor, so zeichnet sie sich dafür bedeutend durch ihre Form aus. Isidors Stil ist trotz aller Belesenheit des Verfassers durchaus reizlos und fast barbarisch. Beda hat die lateinische Literatur der Vorzeit, christliche und heidnische, nicht bloß mit Fleiß, sondern auch mit Geschmack und Sinn für ihre formellen Vorzüge gelesen; davon ist namentlich seine Kirchengeschichte der Angelsachsen ein Zeugnis. Der Stil ist schlicht und doch gebildet, für seine Zeit ein höchst achtungs-

---

[1]) c. 66, Opp. VI, 270 ff. [De temporum ratione zählt zuerst die Jahre nach der Geburt Christi und in der Kirchengeschichte ist diese epochemachende Neuerung durchgeführt].

[2]) Noch Radulf Glaber Hist. I, 1 p. 1 (ed. Pron) im Beginn des 11. Jahrhunderts erinnert sich Beda's, neben Paulus Diac. mit seiner Langobardengeschichte, als des letzten ihm vorausgegangnen Geschichtsschreibers. [Lob spenden seiner Zuverläßigkeit Mommsen (N. A. XVII S. 389) und Wülker, Gesch. d. angelsächs. Lit., dieser für sein Kapitel über den Dichter Cädmon.]

wertes Denkmal der Bildung, die sich vom Altertum her die Angelsachsen schon damals anzueignen gewußt hatten. Interessant sind auch in diesem Zusammenhang Bedas Bemühungen um die Versifikation, wiewohl die Versmacherei des frühen Mittelalters, da sie schlechterdings als äußere technische Fertigkeit betrieben wird und an Poesie daher nicht zu denken ist, bald in unglaubliche Künstlichkeit ausartet, ein besonders entsetzlicher Bereich der literarischen Betätigung des lateinisch schreibenden Mittelalters, namentlich in seinen Anfängen, ist. Beda hat selbst Verse gemacht[1]), Hymnen nach alten Mustern und Erzählungen aus der Geschichte englischer Heiligen, auch eine Anweisung für das Betreiben solcher Kunst, einen Tractat *de arte metrica* hinterlassen.[2]) Auch hier sind natürlich ältere Metriker excerpiert, in der Beispielsammlung, die Beda aus den älteren christlich lateinischen Dichtern entnimmt, ist er aber selbständiger, und es ist dies auch der interessanteste Teil seiner Schrift.[3]) Bei Beda konnte man sich über vieles unterrichten, es gibt von ihm auch einen kleinen Tractat *de tonitruis* (Opp. VI, 343 ff. ed. Giles), der von der ominösen Bedeutung der Donnerschläge, je nach der Himmelsgegend und der Zeit, in der sie erschallen, handelt, ein Tractat der, wenn er echt ist, ein charakteristisches Zeugnis der Verquickung heidnischer und christlicher Tradition im frühen Mittelalter ist. Ein anderer kleiner Traktat von ihm behandelt den Aderlaß und die Zweckmäßigkeit seiner Applikation.[4])

Auch Beda ist in der Hauptsache nur ein Kanal, durch den das Wissen des Altertums an das Mittelalter übergegangen ist. So interessant es ist, dieses Wissen an die Angelsachsen übergeleitet zu sehen, so ist doch an eine originelle Umgestaltung, an einen Fortschritt dieses Wissens nicht zu denken. Damit eine Möglichkeit dazu wieder gegeben sei, bedurfte es von irgendwoher eines neuen Anstoßes, der in machtvoller Weise das Interesse an der alten Kultur weckte. Dieser Anstoß kam jetzt von Seiten eines Fürsten, der die öffentlichen Zustände des Abendlandes revolutionierte. Es war Karl der Große.

---

[1]) Ebert allgem. Gesch. der Lit. des M. A's. I, 608. [Wertvoll sein Gedicht dômes däg (Jüngster Tag) vergl. Traube Poet. Lat. 3, 42.]

[2]) S. bei Giles I, VI, p. 40 ff. S. auch Keil's Grammatici latini VII, 227 ff.

[3]) S. Ebert I, 609 f.

[4]) De minutione sanguinis sive de phlebotomia VI, 349 ff. ed. Giles.

ZWEITER ABSCHNITT.
DIE KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UNTER DEN KAROLINGERN.

SIEBENTES KAPITEL.

DER KAROLINGISCHE KULTURGEIST DER KIRCHE.

Die chronologischen Zahlen, in welche wir die wissenschaftlichen Wirkungen Karls des Großen einschließen, wollen durchaus rund verstanden sein: circa 800, d. h. die Wende des achten und neunten Jahrhunderts vom Zeitpunkt an, da etwa die Wirkungen der zivilisatorischen Maßregeln Karls des Großen sich deutlich und in größtem Maßstabe bemerklich zu machen beginnen, bis circa 900, d. h. die Wende des neunten und zehnten Jahrhunderts, dem Zeitpunkte, in dem wiederum die Wirkungen des Zerfalls der politischen Schöpfung Karls des Großen, des karolingischen Reichs eintreten; auch das was man als die eigentümliche karolingische Kultur bezeichnen kann, ungefähr wieder ganz zertrümmert ist und neue Elemente die Geschichte der abendländischen Bildung und mit ihr der Theologie weiter zu bringen beginnen. Es soll in dieser Einleitung in möglichster Kürze die Bedeutung des karolingischen Zeitalters im Ganzen des hier betrachteten Stücks Wissenschaftsgeschichte, festzustellen versucht werden.

I. Das dritte mittelalterliche Jahrhundert.

Wir sind von der Frage ausgegangen: Wann und wie ist aus der Wissenschaft und Theologie der alten Kirche, wie sie an das Mittelalter übergingen, eine neue, eigentümliche mittelalterliche Theologie hervorgegangen? Natürlich nicht in den etwa zwei Jahrhunderten, den ersten des Mittelalters, deren Inhalt soeben geprüft wurde. Ist es nun in der jetzt vorliegenden karolingischen Periode zu dieser neuen Theologie gekommen? Auch nicht. Es wird kaum gesagt werden können, daß während dieser Periode eine neue, originellere, weniger unbedingt traditionalistische, vom Altertum unabhängigere Theologie auch nur näher rückte. Soll es etwa darum heißen die karolingische Periode habe für unsere Geschichte keine Bedeutung? Dies wäre sehr unrichtig. Hat doch die Staatengründung Karls des Großen im Abendlande mit der

Kultur auch der Theologie das Leben erhalten. Es läßt sich nicht verkennen: unter den Bedingungen, innerhalb derer sich in den nächst vorhergegangenen Zeiten Wissenschaft und Theologie noch erhielten, gingen diese unaufhaltsam ihrem Untergang entgegen. Immerfort konnten sie ohne neuen Impuls, rein aus den alten Wurzeln und ohne daß mindestens die äußeren Bedingungen ihrer Existenz sich wesentlich besserten, nicht fortexistieren. Und eben diese Besserung der äußeren Bedingungen ihrer Existenz trat mit dem gewaltigen Unternehmen Karls des Großen ein, seinen Staat mit Hilfe der sich ihm zu seiner Zeit darbietenden Mittel zu zivilisieren und zu kultivieren. Es konnte ja nicht anders sein, als daß dieses Unternehmen, der großartigste zivilisatorische Versuch der nachantiken Geschichte, mit allem was er durch Gesetzgebung und Institutionen getan hat, um den fränkischen Staat, damals den Beherrscher nahezu des ganzen europäischen Abendlandes, zur Stätte einer höheren Kultur zu machen, mindestens den Prozeß des allmählichen Dahinschwindens der noch vom Altertum her bestehenden Reste dieser Kultur in der mächtigsten Weise aufgehalten hat. Es war natürlich nichts geringfügiges, daß der Erhaltung dieser Reste durch Karl den Großen, wenigstens für eine Zeitlang, die gewaltigen Mittel eines großen Staates zur Verfügung gestellt waren. Allein damit ist zugleich auch die Schranke der Bedeutung des ganzen karolingischen Unternehmens für diese Kultur bezeichnet. Es hat wohl die Möglichkeit für eine eigentümliche mittelalterliche Kultur wieder hergestellt, nicht aber diese Kultur selbst schon geschaffen, daher kann aus ihm eine neue Epoche der Theologie nicht hervorgehen, so unverkennbar mit der Tradition der Wissenschaft überhaupt im karolingischen Zeitalter ein Wiederaufblühen dieser Disziplin verbunden ist. Diese Tatsache hängt in der Hauptsache an zwei Ursachen. Erstens am allgemeinen Charakter der Schöpfung Karls des Großen, und zweitens daran, daß diese Schöpfung keine Zeit gehabt hat sich zu entfalten, nicht alle von ihr neu geweckten Keime Zeit hatten, wirklich aufzugehen; denn sie selbst ging zu früh unter, und die Verhältnisse im Bereiche höherer Kultur verfielen wieder der Barbarei und Auflösung. Der allgemeine Charakter des Unternehmens Karls des Großen, der hier alles entscheidet, entspricht dem was als historische Aufgabe der ersten Hälfte des Mittelalters bezeichnet werden muß. Dieser Periode fiel vor allem der politische Neubau der modernen Staaten auf den Trümmern des untergegangenen römischen Staates zu. Den Gipfel aller, dieser Aufgabe

gewidmeten, Bestrebungen bildet eben die Schöpfung Karls des Großen. Sie ist politischer Natur und Karl das eigentliche Genie des politischen Restaurationswerkes, das den Hauptinhalt der beginnenden Geschichte des Mittelalters bildet. Durch diesen allgemeinen Charakter bestimmt sich auch die Schranke der Bedeutung, welche das karolingische Zeitalter wie für Kulturgeschichte, insbesondere für Kirche und Theologie gehabt hat. Was Kirche und Theologie erlebten, ist nicht aus Impulsen die in ihnen selbst gelegen hätten, hervorgegangen, es ist ein ihnen von einer über sie verfügenden Gewalt, so zu sagen aufgedrungenes Schicksal gewesen. Bei seinem zivilisatorischen Versuch ist Karl der Große nur als Staatsmann interessiert. Betrachtet man die Schöpfung einer christlichen Theologie als das letzte originelle Gebilde das seinen Ursprung in antiker Wissenschaft nahm, so war bei ihm vornehmlich die Kirche beteiligt. Ganz anders bei der durch Karl den Großen eingeleiteten Restauration der wissenschaftlichen Kultur. Diese führte der Staat an. Mit der Kultur überhaupt kommen für ihn Kirche und Theologie nur als Mittel zum Zweck in Betracht. Karls politisches Genie hat die Bedeutung erkannt, welche alle diese Dinge für die Steigerung und Organisierung der Macht seines Staates haben konnten und zu diesem Zweck machte er sie sich dienstbar. In der Natur seines Unternehmens lag es, daß er die Hilfsmittel, die er so für seine Zwecke verwendete, so aufnahm wie er sie fand. Jedenfalls lag es ganz außerhalb seines Amts, ja seines Interesses an ihnen selbst erst Modifikationen vorzunehmen. Denn das hätte die von ihm in die Hand genommene Aufgabe sehr beträchtlich kompliziert und erschwert, gesetzt es hätte ihm nicht auch persönlich als einem Manne, der keine andere Bildung hatte als die eines Kriegers und Befehlshabers der damaligen Zeit, gänzlich ferngelegen.

Gerade die Kernländer seiner Monarchie, Gallien und die angrenzenden germanischen Territorien, steckten damals am tiefsten in der Nacht der Barbarei. Um sie zu beseitigen wandte sich Karl der Große, den namentlich seine Langobardenkriege und der damit verbundene mehrfache Aufenthalt in Italien mit den Resten feinerer Bildung bekannt gemacht hatten, an die Nachbarterritorien seines Reichs. Ein besonders wichtiges Datum war dabei das Jahr 774, in welchem Karl nach Einsperrung des Königs Desiderius in ein Kloster mit der Eroberung des Langobardenreichs in Italien fertig war. In diesen Nachbarländern, besonders in Italien, dann auch in Spanien und auf den bri-

tischen Inseln wurzelten jene Reste teils von Alters her tiefer, teils hatten sie sich vollkommener erhalten. Es waren die trümmerhaften, zum allergeringsten Teil noch in freier, weltlicher Form existierenden, zum allergrößten Teil von der Kirche zu ihren Zwecken und denen ihrer Theologie unterhaltenen Reste antiker Bildung. Das war es allein, was sich Karl als Werkzeug für seine Zwecke darbot; sie beschloß er dann in seiner Weise, in seinem Reiche, mit allen ihm als seinem Lenker zu Gebote stehenden Mitteln und mit aller seiner, selbst unter den politischen Herrschergestalten der Geschichte, selten gewaltigen Energie zu fördern. Die Aussichten, die sich damit der Kirche und ihrer Theologie bieten, waren denn, wie mans nimmt, sehr gewaltige und sehr bescheidene. Durch die ganz ausschließlich politische Art wie Karl seine Aufgabe angriff, hat er über den kirchlichen Charakter der Bildung des Mittelalters entschieden, er hat der Kirche die Herrschaft über die Kultur des Mittelalters gesichert und im Zusammenhange damit auch die Möglichkeit geschaffen, daß es noch einst zu einer spezifisch mittelalterlichen Theologie kommen sollte. Zugleich hat er freilich mehr wie sonst jemand dazugetan, daß dieses Resultat zu seiner Zeit noch gute Weile hatte und kraftvoller, als seitdem ein Herrscher wieder getan hat, alle selbständigen Regungen der Kirche niedergehalten. Bei seinem zivilisatorischen Unternehmen ist er wohl einen Bund mit der Kirche eingegangen, aber diesen Bund hat Karl der Große geschlossen, nicht die Kirche; ihm hatte sie für seine Zwecke dabei zu dienen. Sie hat mit ihm alle Vorteile erlangt, die jedermann gesichert waren, der solchem Führer diente, aber noch gewaltig selbst zu tun übrig behalten, wollte sie mehr davontragen.

II. Der karolingische Rationalismus.

Die Kirche befand sich zunächst nicht in der Lage von den dargebotenen Existenzbedingungen reichen Gebrauch zu machen. Sie und ihre Theologie befanden sich auf einem äußersten Tiefpunkt ihrer Entwicklung. Bevor sie im Stande war sämtliche Vorteile, welche die Verbesserung ihrer äußeren Lage bot, auszunützen, mußte sie selbst erstarken, in ihrer Erstarrung neue Lebensimpulse fühlen, die zur Eröffnung neuer Bahnen ihrer Theologie führen konnten. Dazu bedurfte es mindestens Zeit. So stand es, wenn die Unternehmungen Karls des Großen mit Rücksicht auf Kirche und Theologie sich darauf beschränkt hätten, ihnen bessere Lebensbedingungen zu schaffen und dann die

Kirche frei sich selbst überlassen geblieben wäre. Der Natur des politischen Unternehmens Karls des Großen nach fand nichts derartiges statt. Die Kirche hatte sich den Zwecken des Unternehmens zu fügen und ihm anzupassen. Die notwendige Folge war eine Art Verzicht der kirchlichen Theologie auf eignes Leben, ein gewisser Stillstand auf ihrer augenblicklichen Entwicklungsstufe. Für Karl kam keine andere Bildung in Betracht wie die, welche er vorfand, d. h. die von der Hand der Kirche geformten und überwachten Reste der antiken Bildung, die sich bis in seine Zeit aus dem Altertum herübergerettet hatten. Schon im Rundschreiben an alle Bischöfe und Klöster vom Jahre 787 ,in welchem Karl zur Pflege der *studia litterarum* aufruft, wird kein Zweifel darüber gelassen, daß nur im Sinne der Kirche zu diesen Studien aufgerufen wird, als dem Mittel, in den Sinn der Bibel einzudringen.[1]) Je großartiger die Absichten sind, die Karl mit dieser kirchlichen Theologie, namentlich auch für die Verbreitung der Bildung unter dem Volk seines Reiches verfolgt, je mehr ihm die Kirche als der mächtigste Beistand bei seinem zivilisatorischen Unternehmen gilt, um so weniger kann ihm auch nur der Gedanke daran kommen den alten, in der traditionellen Theologie schon geschlossenen Bund zwischen Kirche und Wissenschaft an sich selbst irgendwie anzutasten, umso ferner liegt es ihm, dieser Theologie an und für sich neue Bahnen anzuweisen. Ein anderes Interesse an ihr hat er nicht. Sie soll ihm die Dienste leisten, die er von ihr fordert, nicht sich selbst zu fördern denken, vielmehr nach Möglichkeit bleiben was sie ist. Ist unter solchen Umständen zu erwarten, daß die Theologie der Kirche bald durch eine Veränderung ihrer Physiognomie die Folgen der Maßregeln Karls des Großen mit ihr zeige, so wird es an einer Stelle geschehen, wo die Interessen des Fürsten und der Kirche sich am unmittelbarsten decken und begegnen, dort wo sie in der Lage sind ein gemeinschaftliches Ziel zu verfolgen. Dieses Ziel ist für beide die Ausrottung der Reste des Heidentums im Abendlande. Alle seine Untertanen der Kirche zu unterwerfen, das ist ein Grundgedanke des karolingischen Regierungssystems; es ist auch das Ziel, das die Kirche von Alters her verfolgt. Mit welcher Gewaltsamkeit Karl bei Verfolgung dieses Zieles seinerseits vorgeht ist bekannt; in diesem Bereich

[1]) [Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II (1890) S. 217: „Man versteht den Nachdruck, welchen Karl auf die theologische Ausbildung der Priester legte, wenn man bedenkt, daß er die Predigt als die weitaus wichtigste Amtspflicht des Priesters betrachtete.“ Vergl. das Rundschreiben vom 23. März 789.]

fügt sich die Kirche natürlich am leichtesten seinen Absichten. An dieser Gemeinsamkeit der Interessen hängt in der Tat der einzige wirklich unterscheidende Charakterzug, den man der karolingischen Theologie zusprechen kann, und der vor allem gestattet von einer besonderen, sowohl gegen die Vorzeit wie gegen die Folgezeit deutlich abstechenden Theologie zu reden. Dieser Zug ist das merkwürdig rationalistische Gepräge dieser Theologie.[1])

Gibt es im Mittelalter eine Periode, die das Prädikat der Aufgeklärtheit verdient, so ist es die karolingische. Niemals mehr hat innerhalb der korrektesten Orthodoxie die Vernunft ihre Stimme lauter, ja übermütiger erheben können wie damals. Das ist recht überraschend, wenn man den Zustand bedenkt, in welchem Karl Kirche und Theologie angetroffen hat, hängt aber vornehmlich an der Begegnung von Kirche und Staat unter Karl im Interesse der Bekämpfung des heidnischen Aberglaubens. Dem, wie von Zeitgenossen ausdrücklich bezeugt wird, überhaupt irreligiösen Charakter Karls lag dieser Aberglaube ganz fern, umso näher der Gedanke einer Ausrottung zur zivilisatorischen Uniformierung seines Reiches. Die Kirche hatte nur einen schon an neun Jahrhunderte geführten Kampf fortzuführen. Es kann aber wohl gefragt werden, ob in irgendeinem Zeitalter der Kirche dieser Kampf mit so kaltblütiger Rücksichtslosigkeit geführt worden ist, wie in der karolingischen Periode und während ihres Kampfes gegen *die Paganien*, d. h. die Reste des germanischen Heidentums und seiner Superstitionen im Reiche Karls des Großen und seiner nächsten Nachfolger. Damals sind von kirchlichen Theologen Dinge bekämpft worden, die teilweise noch jetzt an abgelegenen Winkeln des europäischen Weltteiles sich als Brauch erhalten haben. Als besonders sprechender theologischer Charakterkopf des karolingischen Zeitalters verdient in diesem Betracht der sechsundzwanzig Jahre nach Karl dem Großen 840 gestorbene Erzbischof von Lyon Agobard hervorgehoben zu werden.[2]) Was dieser Mann als Kirchenfürst im Namen der Vernunft gegen Gottesgerichte, Magie, Hexenglauben und anderes ins Feld geführt hat, das erhebt sich hoch über alle folgenden Jahrhunderte des

---

[1]) Besonders gut aufgefaßt von Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I, 3 ff.

[2]) [Seine Briefe ed. Dümmler Mon. Germ. Ep. V (1899), S. 150—239. Traube, Karoling. Dichtungen 1888 S. 151 ff. Manitius I 380—390, sowie neuere Monographieen von R. Foß (1897), F. Wiegand (1901), R. Jud (1907) und Lilienfein (1902)].

Mittelalters und ein paar spätere dazu. Ja es hat zu Karls Zeit geschehen können, daß dieser aufklärerische Eifer wenigstens an einem Punkt sogar nicht vor den Schranken der Kirche Halt gemacht hat. Es ist damit der Anteil der Theologie des karolingischen Zeitalters am byzantinischen Bilderstreit gemeint, und das merkwürdige Denkmal, das wir noch davon in den im Auftrage Karls des Großen abgefaßten sogenannten *libri Carolini* besitzen.[1]) In einem verhältnismäßig späteren Stadium des im Morgenlande schon seit mehr als einem halben Jahrhundert wütenden Streits tritt auch die fränkische Kirche darin auf. Im Morgenland war der ganze Streit schon seit dem Jahre 726 durch den despotischen, Karl dem Großen verwandten, Aufklärereifer der sogenannten ikonoklastischen Kaiser aufgeregt worden, die es unternahmen, den Bilderdienst aus der Kirche ihres Reiches zu tilgen. Den Kampf hatten zu Gunsten der Bilderverehrung gegen die ikonoklastischen Kaiser auch die römischen Päpste aufgenommen, die im Beginn des achten Jahrhunderts noch in einer Art, allerdings schon sehr lose gewordenen, Untertanenverhältnisses zum griechischen Kaiser standen. Durch den Anteil der Kurie am Streite wurde auch die fränkische Kirche unter Karl dem Großen hineingezogen, nun aber um eine für die rationalistischen Tendenzen der von Karl wieder zu regerer Tätigkeit aufgerufenen Theologie sehr charakteristische Stellung im Streite einzunehmen. Es handelte sich um den Beitritt zu den Beschlüssen der großen im Jahre 787 zu Nicaea abgehaltenen Synode. Doch vertraten sie den Bilderdienst bereits nur in sehr verklausulierten dogmatischen Formeln und waren jedenfalls von dem römischen Bischof gebilligt. Zur Beurteilung dieser Beschlüsse erteilte Karl Auftrag zur Abfassung der sogenannten *libri Carolini.* Was hier mit verhältnismäßig großer Gelehrsamkeit und namentlich mit erstaunlichem Freimut gegen die Nicaenischen Beschlüsse, den Bilderdienst betreffend, ausgeführt wird, macht diese *karolinischen* Bücher jedenfalls zu einer der verdienstlichsten und merkwürdigsten Leistungen der Theologie des Zeitalters, und ist nebst den infolge dieser Bücher auf der Synode zu Frankfurt 794 gefaßten Beschlüssen gegen den Bilderdienst, wie er zu Nicaea und mit Nicaea auch von den Päpsten vertreten wurde, ein höchst sprechendes Denkmal der Elemente der Aufklärung, das man in der Tat der karolingischen Theologie zusprechen kann und mit welchem diese Theologie

---

[1]) [H. Bastgen, Das Capitulare Karls des Großen über die Bilder und die sog. Libri Carolini. Neues Archiv Bd. 36 (1911) S. 631 ff und Tangl ebenda S. 752 f.]

den Diensten, zu denen sie vom Fürsten gebraucht werden sollte, ent≠gegenkam.

III. Die konservative Stellung zur Tradition.

Aber die Polemik gegen den Bilderdienst ist in Wahrheit ein ganz vereinzeltes Beispiel der Wendung dieses Aufklärungselementes gegen die Kirche, und ein äußerster, durchaus nur eine Ausnahme bildender Exzeß, der der karolingischen Theologie gestattet wurde. Einen Geist der Neuerung wollte Karl nicht aufkommen lassen, der ihre guten Be≠ziehungen zu den in der Kirche der Zeit herrschenden Gewalten, und zu dem was im allgemeinen darin für orthodox galt, gefährdet hätte. Schlummerte ohnehin in einer Theologie, die sich in so desolatem Zu≠stande befand, ein solcher Geist der Neuerung, so war Karl nicht ge≠willt ihn zu wecken. Wohl erwachten durch Karls energisches Vor≠gehen Kirche und Wissenschaft zu regerem Leben. Wo vorher nichts mehr geschehen zu sollen schien, geht wieder etwas. Es fehlt nicht an Namen fleißiger Gelehrter. Aber es ist als ob bei dieser Betriebsam≠keit nichts Rechtes herauskommen wolle. Bei allem Fleiß, aller Be≠günstigung, aller Häufung der Gelehrten scheint die Theologie ihren bisherigen traditionellen Charakter am allerwenigsten ablegen zu wollen. Sie macht sich viel zu schaffen, ist streng bemüht, sich innerhalb des überlieferten Gedankenkreises zu halten. Das ist ein durch≠schlagender Charakterzug der karolingischen Theologie im Vergleich zu anderen Perioden der Wissenschaft von gleicher Ausdehnung und äußerer Bedeutung. Dies zeigt sich nirgends lehrreicher und anschau≠licher als an den kirchlichen Lehrstreitigkeiten der Epoche.

Es gibt in diesem Zeitalter wieder Lehrstreitigkeiten, also etwas das es im Abendland seit langem, jedenfalls das ganze siebente Jahr≠hundert und den größten Teil des achten gar nicht mehr gegeben hatte: den adoptianischen Streit noch unter Karl dem Großen selbst — einen verspäteten und verirrten Nachklang der christologischen Streitig≠keiten der griechischen Kirche vom vierten bis zum siebenten Jahr≠hundert. Er bricht am Ausgang des achten Jahrhunderts in Spanien aus. Dann später, erst gegen dreißig Jahre nach Karls 814 eingetretenem Tode, um die Mitte des neunten Jahrhunderts der hauptsächlich zwischen den beiden Mönchen Paschasius Radbertus und Ratramnus ausgefochtene erste Streit des Mittelalters über das Abendmahl und die Vorstellung einer Transsubstantiation seiner Elemente; etwa gleich≠zeitig der durch den Mönch Gottschalk aufgeregte Praedestinations≠

streit. Gewiß, es will schon etwas bedeuten, daß solche Streitigkeiten möglich sind. Kaum schafft Karl den Geistern Bahn, so streben sie auseinander, es werden Fragen aufgeworfen, an die als Fragen niemand mehr gedacht hatte. In einem bedeutenden Sinne kommt aber nichts dabei heraus. Man kann von ihnen nur recht eigentlich sagen, daß sie in recht kurzer Zeit, ohne jedes die Sache fördernde oder irgendwie sichtbare Resultat, versanden und gleichsam verdunsten. Der adoptianische Streit unter Karl wird überhaupt sofort unterdrückt, der sich haeretischer Absichten verdächtig machende Teil in kürzester Zeit zum Schweigen verurteilt. Die Ergebnislosigkeit der zwei späteren Streite, des Abendmahl- und Praedestinationsstreites, obwohl sie größerer Freiheit der Bewegung sich erfreuen, ist womöglich noch auffälliger; noch sichtlicher ist das Ungeschick der Streiter und die Gleichgültigkeit der Zeit für ihren Streit, in der er sich bald völlig unklar auflöst. So beweisen Entstehung und Verlauf dieser Lehrstreitigkeiten ganz besonders anschaulich, daß der Anstoß, unter dem die Theologie diese neue Periode ihrer Geschichte angetreten hat, ihr nur von außen gekommen ist, sie selbst unvorbereitet war zu fruchtbarer Betätigkeit ihrer Kräfte. Daß das Unternehmen Karls des Großen für Theologie und für ein Wiedererwachen der Wissenschaft zunächst nicht viel ergab, ist klar; doch das konnte sich ändern. Mochte in ihm noch so wenig von einer die Theologie unmittelbar fördernden Kraft stecken, mochte diese selbst noch so schlecht im Stande sein sich dieses Unternehmens zu Nutze zu machen, das brauchte nicht so zu bleiben. Ein Unternehmen wie dieses entfesselt immer Kräfte, die unabsehbare Aussichten und Möglichkeiten eröffnen und deren Beherrschung für eine politische Gewalt auch unabsehbar wird. Mit der Zeit hätte sich der Zustand völligen Mangels an Vorbereitung und Fähigkeit der Theologie zu wieder freierer Betätigung einmal geben müssen. Das alles aber eben bedurfte der Zeit, vor allem der Zeit, und gerade diese zeitliche Entfaltung ist dem karolingischen Kulturversuch und seinen erwachenden Anregungen nicht beschieden gewesen. Das Riesenreich Karls zerfiel wieder im Laufe des neunten Jahrhunderts und begrub unter seinen Trümmern einen guten Teil dessen, was es zu neuem Leben und Blühen aufgerufen hatte. Schließlich waren gegen 900 die Dinge im Abendlande ungefähr zu dem Zustand zurückgelangt, in dem sie sich vor Karl dem Großen befanden.

ACHTES KAPITEL.
DIE THEOLOGEN KARLS DES GROSSEN.

Es wird nun wohl deutlich sein, warum die Bedeutung des karolingischen zivilisatorischen Unternehmens für die hier interessierende Theologie sich darauf beschränkt, die Reste der alten Kultur am Leben erhalten, ihr vollständiges Verschwinden in einem Augenblick wo es zu drohen schien, aufgehalten zu haben. Aus einigen Gestalten des Zeitalters ist eine noch etwas deutlichere Vorstellung ihrer Theologie zu gewinnen, sie sind charakteristische Repräsentanten der Durchschnittstheologie in der karolingischen Epoche, ihres konservativen, traditionellen, der Originalität entbehrenden Charakters.

I. Alcuin.

Unter den Beratern, mit denen sich Karl der Große zur Ausführung seiner Pläne umgab, ragt durch Tüchtigkeit und Einfluß auf den Fürsten besonders der Angelsachse Alcuin hervor.[1]) Karl hatte ihn zufällig in einem Moment kennen gelernt, da sein Aufenthalt in Italien, um sich des in seinen Besitz übergegangenen langobardischen Staates als Gebieter zu bemächtigen, in ihm zuerst ernste Gedanken in Hinsicht auf jene Pläne rege werden ließ. Gleichzeitig befand sich Alcuin in Italien auf einer Mission seines kirchlichen Vorgesetzten, des Erzbischofs Eanbald von York an den Papst. In Pavia traf er mit König Karl 781 zusammen, und der Eindruck, den dieser aus seinen Zusammenkünften mit dem Mann erhielt, hatte alsbald den Antrag zur Folge, Alcuin möge nach Frankreich kommen, um dem König bei der Wiederherstellung der Bildung in Staat und Kirche behilflich zu sein. Alcuin war natürlich zu dieser Zeit bereits ein gereifter Mann und mit reicher Erfahrung ausgestattet für eine Wirksamkeit, wie sie ihm von Karl angeboten wurde. Er war einige vierzig Jahre alt; geboren war er zu York im Jahre 735 aus einem angesehenen, angelsächsischen Geschlecht. Nachdem er den ausgezeichneten Unterricht der Klosterschule seines Geburtsortes genossen hatte, war ihm 766, gerade fünfzehn Jahre zuvor, die Leitung dieser Schule übertragen worden. Seine Vorgänger und Lehrer waren gewesen zunächst Egbert, ein Schüler Beda's, dann als Egbert 732 Erzbischof von York geworden war, Aalbert, dessen Erhebung zum gleichen hohen Amt in der englischen Kirche nach Egbert's Tod die Berufung Alcuins zum Leiter der Yorker Klosterschule veran-

[1]) [C. J. B. Gaskoin, Alcuin: His life and his work (1904). M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. M. A. (1911) I, S. 273 ff.]

laßte. Hier hatte er als solcher gewirkt, bis ihn aus Anlaß der Erhebung Eanbald's zum Nachfolger des Aalbert im Erzbistum York jene Mission 780 nach Italien führte, wo er den folgenreichen und ehrenvollen Antrag König Karls erhielt. Alcuin leistete diesem Antrag Folge und siedelte 782 mit einigen als Gehülfen mitgenommenen angelsächsischen Gefährten nach Frankreich über. Hier wurde er also eine Art Kultusminister Karls des Großen. Zunächst nahm ihn dieser für sich und seinen Hof als Lehrer in weltlicher Wissenschaft und Theologie in Anspruch, und die Palastschule, deren Leitung Alcuin übertragen war, mußte ihm auf seinen weiten Feldzügen überallhin folgen. Dabei aber zog Karl den Alcuin in vielen politischen Fragen, vor allem aber bei allen Maßregeln zur Hebung des Unterrichts und der Bildung in seinem Reiche zu Rate.[1]) Von dem weitschichtigen und bedeutenden Einfluß, den Alcuin dabei übte, sind seine noch erhaltenen Briefe das sprechendste Denkmal. Freilich war Alcuin, so sehr er für eine praktische Wirksamkeit angelegt war, ein zu ernster Gelehrter, um die Anforderungen des Lebens am Hofe nicht als schwere Störung zu empfinden. Schon 790 hatte Alcuin die Erlaubnis seines Herrn erwirkt, in seine angelsächsische Heimat zurückzukehren. Nach drei Jahren kehrte er von dort wieder; als aber 796 durch Todesfall die bedeutende Abtei des heiligen Martin zu Tours wieder erledigt war, ließ er sich dieselbe verleihen, um nun hier, fern vom Hofe, vor allem der Wiederherstellung der Klosterzucht und der Reform der Klosterschule zu leben. Eine Bibliothek wurde geschaffen, zu der die Bücher meist aus England kommen mußten oder durch neue Abschriften hergestellt wurden. Für die Zwecke des Unterrichts sorgte Alcuin durch die Abfassung der meisten seiner Lehrbücher, welche in diese Zeit fällt. Dank seiner Fürsorge wurden Tours und, wenn auch in geringerem Maße, die Abtei Ferrières, die etwas später gleichfalls Alcuin übertragen wurde, Bildungsstätten, deren Ruf in weite Fernen drang, und aus denen mehrere der bedeutendsten Gelehrten der Zeit hervorgegangen sind. Vom Hofe hielt sich Alcuin zu dieser Zeit möglichst fern, selbst der Begleitung Karls zur Kaiserkrönung nach Rom im Jahre 800 wußte er sich zu entziehen. Aber auch so wurde ihm die bloße Verwaltung seiner Abteien zur Last, zumal seine letzten Jahre durch Kränklichkeit gedrückt waren. So kam er denn bei Kaiser Karl um Entbindung von allen seinen Aemtern ein; die

[1]) [H. Bastgen, Alkuin und Karl d. Gr. in ihren wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Ansichten, Hist. Jahrb. 1911, S. 809 ff.]

beiden genannten Abteien gingen in die Leitung von Schülern über, und Alcuin lebte fortan, in der Stille des Klosters von Tours, nur seinen Studien, schließlich mit einer ihm von Karl aufgetragenen Revision des lateinischen Bibeltextes besonders beschäftigt. Er starb aber schon am 19. Mai 804, zehn Jahre vor Kaiser Karl und wurde in der Martinskirche zu Tours beigesetzt. Seine zahlreichen Werke erstrecken sich wieder so ziemlich über die ganze Breite der Bildung seiner Zeit, nur haben sie nicht so sehr den Charakter von Sammelwerken wie die des Isidor, als den von Lehrbüchern, und stehen auch sonst in der Form den isidorischen bedeutend voran. Es sind Lehrbücher sowohl über einzelne der sieben freien Künste, als auch die theologischen Disziplinen behandelnd, Kompendien der Grammatik[1]), der Orthographie, der Rhetorik, der Dialektik; astronomische Abhandlungen; eine Art Katechismus der Kirchenlehre — *disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* — dogmatische Schriften — die drei Bücher *de trinitate*, Streitschriften gegen den Adoptianismus —; praktische Lehrbücher der Ethik, der Liturgik, Schriftkommentare, vor allem ein Kommentar zum Johannesevangelium, zu welchem der Verfasser von Karls Schwester Gisla und ihrer Freundin Richtrudis aufgefordert worden war.[2]) Das historische Fach hat Alcuin meist in Versen behandelt, so besonders die Geschichte der Kirche seiner Heimat York; prosaisch ist nur das erste Buch der *vita Willibrandi*. Ein Zeugnis seiner Gewandtheit in lateinischer gebundener Rede sind auch seine zahlreichen kürzeren Gedichte epigrammatischer Art, bald Aufschriften für einzelne Kirchen oder Altäre, Grabschriften, Gedichte zu einzelnen Bibelerzählungen oder auf einzelne Personen aus seinem Umgang, Kaiser Karl oder einzelne Glieder seiner zahlreichen Familie, auf Papst Leo III., Hofleute geistlichen und weltlichen Standes, Freunde und Schüler Alcuins. Die uns noch erhaltene Sammlung zählt 282 Nummern.

Alle diese Schriften zeigen ohne Zweifel Alcuin für die Aufgabe, die ihm von Karl dem Großen übertragen war, vorzüglich befähigt — einen Mann, der zu den gebildetsten seiner Zeit gehört, der sich mit Fleiß und Geschmack die Summe des Wissens angeeignet hat, die man damals aus Büchern schöpfen konnte, und durch die Gewandtheit, mit

---

[1]) [W. Schmitz, Alcuins ars grammatica. Die lat. Schulgrammatik der Karoling. Renaissance Greifsw. Diss. 1908.]

[2]) [A. Schönbach, Ueber den Kommentar Alcuins zum Joh.-Evgl. Wiener Sitz.-Ber. Bd. 146 (1903) S. 43 ff.]

welcher er dieses Wissen darzustellen und faßlich zu machen wußte, ein ausgezeichneter Lehrer desselben gewesen ist. Was aber diesen Schriften durchaus fehlt, sind originale Gedanken. Vorzüglich geeignet das Wissen der Vergangenheit, der Gegenwart und des Verfassers der Zukunft weiter zu überliefern, leisten sie nichts, um dieses Wissen zu mehren oder sein Verständnis zu fördern und seine Auffassung neu zu gestalten. Zu ihrer Zeit sind die Schriften Alcuins außerordentlich nützlich gewesen, die Zukunft hätte sie ihres Inhaltes wegen, soweit sie nicht als rein historische Quellen in Betracht kamen, getrost missen können, denn dieses Inhalts konnte man anderwärts auch habhaft werden. Allein nicht in ihrem Inhalte ist der bildende Einfluß im besonderen zu suchen, den Alcuin's Schriften, neben ihrem sonstigen Werk als Lehrbücher auf ihre Zeitgenossen gehabt, jedenfalls für spätere Geschlechter allein behalten haben und zu behalten verdienten. Dieser Einfluß hängt vielmehr, aus umfassenderen literarhistorischen Gesichtspunkten geschätzt, an ihrer Form. Alcuin ist der beste Repräsentant des höfischen Charakters, der der karolingischen Bildung, ihrer ganzen Herkunft nach anhaftete. Was Karls Augen insbesondere auf den Mann gezogen haben wird, ist jedenfalls sein Talent einer hohen Gesellschaft, die zunächst an anderes zu denken hatte als an Wissenschaft und Bildung, die Wissenschaft eingänglich und anziehend zu machen. Da handelt es sich nicht um die höchsten Höhen und die tiefsten Tiefen der Wissenschaft. Es wird sehr willkommen sein, wenn der Lehrer in solchem Falle ein wirklich unterrichteter Mann ist, mehr jedoch wird darauf ankommen, daß er, was er weiß, in anmutender Form vorbringt. Dies hat Alcuin sehr wohl verstanden. Schon seinen Lehrbüchern sucht er, und wäre es nur durch dialogische Formgebung, eine in diesem Sinne praktische Gestalt zu verleihen. Sein Kompendium der Dialektik z.B. hat solche dialogische Form, und zwar sind die Personen des Gesprächs Alcuin selbst und Karl der Große; das Gespräch ist so geführt, daß nicht der Lehrer frägt, sondern der Schüler, also der König, und diesem gibt Alcuin die Antworten. Eine ähnliche Form hat auch Alcuin's Grammatik. Er versteht Grammatik aber nicht nur als trocknes Lehrbuch vorzutragen. Er hat sich durch Lektüre der damals zugänglichen, guten lateinischen Schriftsteller einen für die Zeit wirklich höchst anerkennenswerten Stil angeeignet, den er schon an und für sich paedagogisch anzuwenden versteht. Davon sind insbesondere beredtes Beispiel seine Briefe, die schon früher als besonders lehrreiches Denk-

mal seiner Wirksamkeit hervorzuheben waren. Sie haben vielfach, da sie oft Antwort auf allerhand wissenschaftliche Anfragen sind, den Charakter und die Ausdehnung von Abhandlungen. Namentlich die an Karl den Großen adressierten darunter zeichnen sich durch ihre sorgfältige und elegante Schreibart aus. Es sollte dem hohen Adressaten zugleich ein stilistisches Musterstück vorgelegt werden; diesen formalen Eigenschaften der Briefe Alcuins, der entsprechenden Glätte und Gewandtheit seiner Verse, verdanken diese Schriften eine lang andauernde Beliebtheit.

Alcuins hinterlassene Schriften waren nicht bloß ein gelehrtes Magazin, dergleichen es noch reichere gab, sondern ein Magazin, aus dem Belehrung zu holen, für den Geschmack der Zeit mit Genuß verbunden war. Der Inhalt ist im Wesentlichen nichts anderes als die Gelehrsamkeit auf der Stufe, auf welcher die theologische Tradition um die Wende der alten zur mittleren Zeit fixiert ist. Alcuin's Schriftkommentare sind Blütenlesen aus derselben Literatur der Väter, aus denen schon Isidor und Beda schöpften, nur daß außer dieser Literatur dem Alcuin auch diese Sammler selbst noch dazu vorliegen. Gleich allen Kommentatoren dieser Gattung macht er sich das größte Verdienst daraus die Väter reden zu lassen und selbst zu schweigen.[1]) Daß er für seine Person nicht daran denkt, die bewährten alten Pfade der Interpretation zu Gunsten einer im Sinne des Christian Druthmar[2]) historischer gestalteten Interpretation zu verlassen, davon kann uns sein Kommentar zum Stammbaum Christi im 1. Kapitel des Matthäus am eindringlichsten überzeugen. Es werden darin die hebräischen Namen der Vorfahren Christi in der üblichen Weise nach dem dreifachen Schriftsinn, dem historischen oder literalen, dem allegorischen und dem moralischen durchgegangen, wobei man sich denn die Hirngespinste denken kann, die herauskommen. In seiner Dogmatik hält sich Alcuin ebenso streng innerhalb der Schranken der Tradition. An der Frage nach Alcuins Philosophie wird im Verlaufe der Darstellung der Scholastik im Mittelalter der Fortschritt der Zeiten zu verfolgen sein. Alcuin hat sich noch ebensogut wie Beda jeder originellen An-

---

[1]) Vergl. seine Erklärung in der Widmung seines Johanneskommentars an die Princessin Gisla Ep. 158 p. 593 f der Wattenbach-Dümmler'schen Ausg. der Briefe.

[2]) [Verfassername von Karolingischen Evangelienkommentaren, vielleicht für Dekan Christian zu Stablo bei Lüttich um 880. (Vergl. E. Dümmler, Ueber Christian von Stavelot, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1891, S. 935.)]

wendung einer philosophischen Betrachtung der Kirchenlehre strengstens enthalten. Er hält zwar eine Anwendung der Dialektik auf diese Lehre für durchaus berechtigt, ja unerläßlich, bleibt aber stehen bei Augustin.[1]) In den uns erhaltenen Schriften Beda's finden wir die Dialektik übergangen. Bei Alcuin ist dies nicht der Fall, da er ja ein Lehrbuch der Dialektik verfaßt hat. Aber wie steht es mit diesem Lehrbuch dem Inhalt nach? Es ist eine Kompilation aus dem der Dialektik gewidmeten Abschnitt der isidorischen Origines, II, 22—31, dem bereits erwähnten pseudoaugustinischen Traktat über die zehn Kategorien, welcher dem Alcuin als Augustins Uebersetzung des aristotelischen Traktats über die Kategorien gilt (Hauréau I, 95 f.) und einem logischen Traktat des Boëthius.[2]) Ein Beispiel davon, wie sklavisch sich Alcuin an den überlieferten Stoff hält (Prantl II, 15)! Wie viel Arten (species) der Dialektik gibt es? fragt Karl als Schüler. *Quinque principales*, antwortet sein Lehrer: *Isagogae*[3]), *Categoriae, Syllogismorum formulae, Diffinitiones, Topica, Perihermeniae.*[4]) Zunächst fällt der sonderbare Ausdruck auf „Arten der Dialektik" (species dialecticae). In Wahrheit meint Alcuin Kapitel oder Teile der Dialektik, gewisse Lehrstücke, wie sie sich ihm gerade aus dem ihm vorliegenden, schon bezeichneten Quellen hervorzuheben scheinen, und die er nun, weil er zwar Isidor seiner Darstellung zu Grunde legt, aber Pseudoaugustin und Boëthius in dessen Text hineinarbeitet, in einer höchst seltsamen und willkürlichen Reihenfolge aufführt und entsprechend einzeln behandelt. Was ist damit gemeint, daß das erste Kapitel der Dialektik *Isagogae* sein sollen? Der Annahme liegt nichts anderes zu Grunde als der kleine Traktat des Porphyrius zur Einleitung in den aristotelischen Traktat über die Kategorien, oder die Definition jener quinque voces: genus, species differentiae, proprium und accidens.[5]) Dieser kleine Traktat ist nun bei

---

[1]) Er ruft Augustins Zeugnis in den Büchern de trinitate für den Nutzen der Dialektik an, in der Widmung dieses Werkes an Karl den Großen Ep. 191 p. 673 der Monum. Alcuiniana von Wattenbach-Dümmler, s. sonst auch Hauréau I, 124 f.

[2]) S. Hauréau I, 124 und noch genauer Prantl Gesch. der Logik II, 15 ff.

[3]) Daß so zu schreiben ist, Isagoge dem Alcuin als Plural gilt, beweist schon die Stelle bei Prantl II, 15 u. 55 und ergibt sich für ihn auch aus Isidor.

[4]) Vergl. übrigens dieselbe Frage (nach Boëthius) bei Notker Labeo beantwortet bei Prantl II, 63 u. 253. Vergl. überhaupt Boëthius ad Porphyrium in Victorins Transl. p. 4 der Basler Ausgabe.

[5]) S. bei Prantl I, S. 16 not. 64, warum die Aufzählung sechs Kapitel ergibt und nicht fünf.

Isidor zu Anfang seiner Darstellung der Dialektik excerpiert unter der Ueberschrift *de isagogis Porphyrii.* Daraus entsteht bei Alcuin Isagogae, nämlich ein Abschnitt über jene fünf Begriffe als erste „Art der Dialektik“, wobei die dem Abschnitt gegebene pluralische Bezeichnung Isagogae noch besonders auffällt. In diesem Abschnitt excerpiert Alcuin Isidor, und bei diesem folgt das Kapitel *de categoriis Aristotelis.* Derselbe Titel folgt auch bei Alcuin, aber den Text dazu liefert ihm nicht Isidor, sondern Pseudoaugustin's kleiner Traktat über die zehn Kategorien, der Alcuin als eine ursprünglichere Quelle zur Kenntnis der aristotelischen Kategorien gilt. Dadurch aber, daß sich dann für die Lehre vom Urteil und von den Schlüssen auch noch ein Traktat des Boëthius dazwischen schiebt, bricht Alcuin überhaupt den Faden des Isidor ab; das Kapitel, welches bei diesem in noch ursprünglicherem Anschluß an die Gliederung des aristotelischen Organon auf die Kategorien folgt, nämlich ein kurzer Auszug aus der Hermeneutik des Aristoteles (Orig. II. 27), kommt bei Alcuin ohne jeden vernünftigen Grund an das Ende der ganzen Reihe der Teile oder „Arten“ der Dialektik zu stehen, als fünfte oder sechste Art derselben. Und zwar unter dem sonderbaren Titel *Perihermeniae*, welcher vollends neben dem schon erwähnten Titel Isagogae zeigt, daß hier ein Text ohne jedes Verständnis seines ursprünglichen Sinnes nur von Buch zu Buch weitertradiert wird. Das griechische εἰσαγωγή, ein Nominativus Singularis in lateinische Buchstaben transscribiert, klingt dem Lateiner wie der Pluralis eines femininen Singulars Isagoga, dies um so mehr als die lateinische Orthographie in alten Handschriften den Plural eines solchen Femininums nicht mit ae sondern mit bloßem e zu schreiben pflegt. Ebenso wird für den Lateiner, der den griechischen Titel in lateinische Buchstaben umschreibt und dieses Fremdwort nun gar nicht versteht, es sich für sein Auge oder Ohr zurechtlegt, aus der Zweiheit von Worten περὶ ἑρμηνείας ein einziges *Perihermenias*, und in diesem Worte die Endung *as*, das Zeichen des Accusativus Pluralis eines Femininum Nominativi Singularis, was natürlich sinnlos ist. Das schreibt Alcuin dem Isidor ahnungslos nach, bei ihm werden alsdann diese monströsen Ueberschriften Isagogae und Perihermeniae eigene „Arten“ der Dialektik. Sie sind absurde Namen geworden, die nur im Gedächtnis und in blinder Unterwerfung unter die Tradition festgehalten, mit dem Inhalt, der darunter zusammengefaßt wird, in keinerlei innerem Zusammenhang mehr stehen.

II. Fridugis von Tours.

Alcuins Dialektik ist das Stück Philosophie, das wir unter diesem Namen schon als Eigentum des untergehenden Altertums kennen gelernt haben. Eine Geschichte hat also die Philosophie und ihre Anwendung nicht eigentlich gehabt. Weiterentwickelt in ihr hat sich nur die Konfusion. Wenn es nun aber bei Alcuin so steht, daß er sich jedes Versuchs enthalten hat, mit der Philosophie etwas auf eigne Faust anzufangen, so fragt es sich, ob damals andere nicht kühner gewesen sind. Ein solches Wagnis könnte nur den Charakter eines ersten Versuches haben und sehr kindlich ausgefallen sein. Alcuins Schüler und Nachfolger in der Leitung des Klosters zu Tours, Fredegisus,[1]) hat in der Tat versucht, selbständig für die Lösung einer Frage aus der Theologie von der Dialektik Gebrauch zu machen. Daß gerade dieser Fredegisus kein großer Philosoph gewesen ist, davon ist uns die Streitschrift des Agobard von Lyon gegen ihn ein beredtes Zeugnis. Fredegisus hatte den Widerspruch dieses als besonders beherzten Rationalisten bekannten Mannes durch einige Sätze gereizt, über die bis auf die Worte sich erstreckende Inspiration der Bibel, über die Offenbarung Christi in vorchristlicher Zeit (Reuter I, 37 f. 39), über den Ursprung der Seele (Hauréau I, 129 ff.). Wenn Agobard ihn dabei auch durchaus nur mit Gründen des gesunden Menschenverstandes angegriffen, und insofern gar nicht als Philosoph sich betätigt hat, so ist doch gewiß, daß Fredegisus in allen jenen Fragen sich auf der Seite des Aberglaubens oder der Beschränktheit zeigt.[2]) Indessen war es vielleicht nur einem schlechten Philosophen möglich, mit dem jener Zeit zugänglichen Material den Mut zu finden, die Philosophie auf eigne Gefahr auf ein theologisches Problem anzuwenden. Schon aus der Zurechtweisung, die ihm Agobard dafür zu Teil werden ließ, von der Zeit geredet zu haben, in welcher die Seele zum Körper gelange,[3]) geht Fredegisus als ein Mann hervor, der sich mit seinen Gedanken gern in unzugängliche Regionen verlor. Als ob Fredegisus wisse, meint Agobard, woher die Seele komme, und etwa den Ort kenne am Nord- oder Südpol, im Aufgang oder Niedergang der Sonne, wo die Seelen geschaffen, und woher sie dann in die Körper

[1]) [Der Name nun in seiner germanischen Form üblicher: Fridugis. Endres, Philos. Jahrbuch (1906) S. 439. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. i. M. A. (1911) S. 459 ff.]

[2]) Beschränktheit verrät auch die eristische Konsequenzenmacherei, die Reuter I, 37 f richtig schätzt, und die er nicht zu einem Streit über Infallibilität Jesu aufgebauscht wissen will.

[3]) Contra object. Fredegisi 14 Migne Patrol. lat. IV, 168 s. auch Hauréau I, 131.

versetzt würden! Bedenken der Art haben dem Fredegisus sehr fern gelegen, wie gerade der Traktat beweist, der hier in Frage kommt, und vollends Fredegisus in Gegenden bekannt zeigt, in denen nicht Jedermann zu Hause ist. Sein Titel lautet *de nihilo et tenebris*[1]) über das Nichts und die Finsternis; er ist an einige Hofleute Karls des Großen *(ad proceres palatii)* gerichtet und beantwortet diesen die Frage, wie es mit dem Dasein des Nichts und der Finsternis steht, ob sie sind oder nicht, ob mit *nihil* oder *tenebrae* seiende Dinge bezeichnet sind. Das Interesse an ihnen beruht auf der Schöpfungsgeschichte und ihrer orthodox-theologischen Auffassung, der Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts und den Aussagen der ersten Verse der Genesis über die Finsternis bei der Schöpfung.[2]) Was Fredegisus auf jene Fragen antwortet, läßt sich wohl als ein primitives Aufdämmern der eigentümlichen Methoden der fertigen mittelalterlichen Scholastik bezeichnen,[3]) sowohl in der Bestimmung der Elemente des wissenschaftlichen Beweises und ihres gegenseitigen Verhältnisses, *autoritas* und *ratio*, d. h. traditionelles, theologisch für offenbart geltendes Dogma und logisches Raisonnement, als auch in der eigentümlichen Anwendung dieses Raisonnements.[4]) Fredegisus läßt sich, um zu beweisen, daß das *Nichts* reales Dasein hat, aus und zwar mit feierlichem Selbstbewußtsein. Wenn er auch nicht meint, die ihm vorgelegte Frage sei eine leichte, so ist er doch überzeugt, sie gebührend aufgehellt und, wie er sagt, dem Gedächtnis der fernsten Nachwelt ihre Lösung vermacht zu haben.[5]) „Ist nun", fragt Fredegisus, „das Nichts etwas oder nicht? Meint jemand, es sei nichts, so zwingt ihn die von ihm angenommene Negation selbst zuzugestehen,

---

[1]) s. Baluze Miscellanea II, 56 f. ed. Mansi.

[2]) Ob gerade Isidor. Hisp. Sentent. I, 8, 7. 9 in Betracht kommt, wie Prantl II, 18 meint, mag dahingestellt bleiben, zumal wenigstens I, 8, 9 mit Fredeg. nicht durchaus übereinstimmt.

[3]) Mag man auch mit Recht mit Prantl II, 18, hier, „wo von einer Erwägung über die sogenannten Universalien auch nicht die geringste Spur sich zeigt", weder von Realismus noch Nominalismus im strengen Sinne reden mögen. S. auch Loewe, Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter S. 32.

[4]) Eigentümlich scholastisch ist bei Fredegisus der Begriff der ratio, sofern darunter offenbar nichts anderes verstanden wird als die Handhabung der landläufigen formalen Schullogik. Soweit könnte man Fredegisus, gegen Prantl und Loewe, doch als „Vorstufe späterer Ansichten" gelten lassen.

[5]) (Quaestionem de nihilo) nodis vehementibus quibus videbatur implicata disruptis absolvi atque enodavi deterosoque nubilo in lucem restitui, memoriae quoque posteritatis cunctis in futurum saeculis mandandam praevidi (p. 57 links oben).

daß Nichts etwas ist, wenn er sagt: Ich meine, daß es nichts sei. Was eben so viel ist, wie wenn er sagte: Ich meine daß Nichts etwas sei. Wenn man nun meint, daß es etwas sei, so kann man nicht meinen, daß es gewissermaßen nicht sei. Hieraus ergibt sich, daß man meint es sei etwas. Erwidert man aber: Ich meine, daß Nichts auch nicht etwas sei, so muß darauf entgegnet werden, einmal ratione, mit Vernunftgründen, so weit die menschliche Vernunft reicht, und dann autoritate, mit Gründen der kirchlichen Ueberlieferung, nicht mit einer beliebigen Autorität, sondern mit der vernunftgemäßen,[1]) die allein Autorität ist, und allein unerschütterliche Festigkeit besitzt. Gehen wir also zuerst mit Vernunftgründen vor. Jedes substantiv, nomen finitum, bezeichnet etwas, aliquid significat, wie Mensch, Stein, Holz. Sobald man diese Wörter ausspricht, stellen wir uns die Dinge vor (intelligimus), die damit bezeichnet werden. Denn das Wort Mensch bezeichnet, außer dem Besonderen (differentiam aliquam), die Allgemeinheit der Menschen (universalitatem hominum), Stein und Holz umfassen entsprechend die zu ihnen gehörige Allgemeinheit (suam generalitatum). Also bezieht sich Nichts auf das, was es bezeichnet. Damit ist bewiesen, daß es unmöglich nicht etwas sein kann. Ferner: jede Bezeichnung (significatio) ist was sie ist. Nichts aber bezeichnet etwas. Also ist Nichts Bezeichnung dessen was es ist, d. h. eines existierenden Dinges." „Da jedoch", fährt Fredegisus fort, „vernunftgemäß nur bewiesen ist, daß Nichts nicht nur Etwas ist, sondern selbst etwas Großes, und dies noch mit vielen Beispielen der Art erhärtet werden könnte, so ist es angemessen, sich zur göttlichen Autorität zurückzuwenden (ad divinam auctoritatem recurrere libet), welche die Stütze und feste Grundlage des vernünftigen Schließens ist (rationis munimen et stabile firmamentum). Da diese Autorität, wird weiter ausgeführt, die Erschaffung aller Dinge von Gott aus Nichts zur unerschütterlichen Glaubensgewißheit erhebt, muß sich die Schärfe des Geistes zur Höhe dieser so großen, durch keine Vernunft zu nichte zu machenden, durch keine Argumente zu widerlegenden, und durch keine Kraft anzufechtenden Autorität erheben, mit deren Hülfe die Vernunft allein bis zum Nichts, aus dem die Welt erschaffen ist, dringen kann. Wir sehen, Fredegisus bleibt als Theologe nicht bei der sogenannten Autoritas stehen, er beweist mit Autorität und Vernunft,

---

[1]) Primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet sed rationali, (so ohne Zweifel mit Reuter's Geschichte der religiösen Aufklärung im M. A. I, 274 zu lesen, statt des überlieferten ratione), duntaxat.

es ist ihm um eine rationalis autoritas zu tun, wobei natürlich seine Meinung nicht ist, die autoritas werde erst durch die ratio zur wahren. Denn die ratio reicht nach ihm nicht weit und bedarf selbst der Autorität als Stütze und Grundlage, wohl aber vermag die ratio, wenn sie sich auf die Autorität stützt, deren Aussage zu bestätigen.[1]) Sie vermag dies aber für Fredegisus, weil für ihn die ganze Ontologie in der grammatikalischen Beschaffenheit der Sprache, in den Satzteilen und schon in den bloßen Wörtern steckt. Das Sein des Nichts, welches die autoritas feststellt, bestätigt sich auch durch die ratio, weil das bloße verbum esse seine grammatikalische Negation und sogar jedes Substantiv über die Frage des Seins der Dinge entscheiden. Wer sagt, daß das Nichts nichts sei, also Nichts als Prädikat mit dem Verbum esse positiv verbindet, spricht eben damit selbst dem Nichts ein Sein zu und sagt selbst, daß es Etwas sei. Die Bezeichnung nihil für Nichts leistet an sich selbst Gewähr dafür, daß etwas dahinter steckt, gleich wie man nur die Wörter Mensch, Holz, Stein auszusprechen braucht um der Existenz der damit bezeichneten Allgemeinheiten gewiß zu sein. Hier haben wir einen Vorgeschmack des scholastischen Realismus. Im strengen Sinn kann freilich nur da von Realismus und Nominalismus die Rede sein, wo sich die Reflexion mit Bewußtsein jenen Fragen zugewendet hat, welche Porphyrius und Boëthius dem Mittelalter ungelöst, als bloße Frage

---

[1]) Eben darum heißt diese Autorität *rationalis*. Das Sein des Nihil steht durch Autorität, durch die Bezeugung der Sache in der Theologie fest. Die Ratio, d. h. die schulmäßige Dialektik bestätigt auch die Sache in ihrem Gebiet, dem der Wörter. Denn nach ihr i s t wovon esse praediciert wird und bezeichnen substantiva, auch Gattungsbegriffe, d. h. solche substantiva, die ebenso wie nihil nichts bezeichnen was unvermittelt unter die sinnliche Wahrnehmung fiele, die Dinge als seiend, die man dabei denkt. Die Stütze, welche die Autorität bei der Ratio findet, besteht eben darin, daß in den Formen der Sprache sich ausgedrückt findet, wovon die Realität an sich die Autoritas feststellt. Spräche die Autoritas eine andere Sprache als die der menschlichen Dialektik, so müßte sie freilich auf die Geleitschaft der Ratio verzichten. Sie spricht aber diese Sprache und erreicht dabei: a) daß die Ratio jetzt erst eine unerschütterliche Grundlage erhält; b) daß sie, die Autoritas selbst, die Bestätigung der Ratio anrufen kann. Gerade die Ratio, so leer, formell gebraucht wie sie diese Scholastik bedarf, kann des munimen et stabile firmamentum der Autoritas gar nicht entraten. Die Argumentation des Fredegisus sichert ja die Wahrheit auch dem absurdesten Satze zu. Eben darum bedarf das Materielle der Sätze der Sicherung durch die Autoritas. Dann tritt das Formelle der Ratio bestätigend hinzu. Bleibt die Bestätigung des Materiellen eines Satzes aus, so steht auch seine Wahrheit dahin, und das formelle Verfahren der Ratio entbehrt seines Munimen. So behält sich die Scholastik die Probe der Autoritas vor und setzt sie voraus.

hinterließen, den Fragen über die Existenz der Allgemeinbegriffe. Von solcher Reflexion, von der Auffassung dieses Problems ist freilich bei Fredegisus keine Spur (was Prantl S. 18, Loewe S. 32 nur zu einseitig betonen). Aber als naiver Realist läßt er sich allerdings bezeichnen (Hauréau I, 128), sofern sich für ihn die Frage nach dem Sein der Gattungsbegriffe wie eben Mensch usw. ganz von selbst im bejahenden Sinn entscheidet.[1]) Seine Art zu argumentieren bleibt im zweiten Abschnitt seiner kleinen Abhandlung über das Sein der tenebrae natürlich ganz dieselbe, doch mag im Einzelnen diese Art sich hier noch deutlicher darstellen. Daß Finsternis ein existierendes Ding ist, so gut wie das Licht, nicht etwa nur die Negation des Lichts, das steht dem Fredegisus auch durch autoritas und ratio fest. Durch autoritas: denn es heißt Genesis 1, 2: Et tenebrae erant super faciem abyssi, „Und Finsternis war über der Tiefe"; aber auch durch ratio, in dem diese Aussage, grammatisch und dialektisch betrachtet, das Sein der tenebrae behauptet. Denn, wenn diese nicht wären, wie könnte es heißen: et tenebrae erant. Wer aussagt, daß Finsternis ist, der setzt auch die Sache, sie feststellend;[2]) und wer aussagt, daß sie nicht ist, hebt die Sache durch Negation auf. So setzen wir, wenn wir „Mensch" sagen die Sache, d. h. den Menschen, und wenn wir sagen: der Mensch ist nicht! so heben wir die Sache, d. h. den Menschen durch Negierung auf. Es liegt in der Natur des Substanzbegriffs (verbum substantiae), daß er von jedem Dinge, welchem er ohne Negation beigelegt wird, die Substanz aussagt. So wird also, wenn gesagt wird: „Finsternis war über der Tiefe" die Sache gesetzt, welche keine Negation von Sein sondert oder trennt. Tenebrae ist Subjekt, erant die Aussage. Es wird durch Praedicierung (praedicando) ausgesagt, daß die Finsternis in gewisser Weise ist. „Siehe", ruft Fredegisus nach dieser Deduktion triumphierend aus, „die unbesiegbare Autorität, von der Vernunft begleitet, und die Vernunft sich zur Autorität bekennend, wie sie ein und dasselbe aussagen, nämlich, daß die Finsternis ist." Dieser Satz formuliert vortrefflich, wenn auch ganz naiv, die Denkweise des Mittelalters. Für diese leistet nur die Autorität Gewähr für den Inhalt dessen was gedacht wird, für die materielle Wahrheit dieses Inhalts. Die Ratio dagegen hat es als Dia-

---

[1]) Auch in der Frage ob unsinnliche Begriffe eine körperliche Existenz haben oder nicht, hat Fredegisus schon Stellung genommen, wie seine Deductionen über die tenebrae zeigen. *Sein* heißt für ihn überhaupt *körperlich sein.*

[2]) Qui dicit tenebras esse, rem constituendo ponit (p. 57 links unten).

lektik nur mit den leeren Formen des Denkens zu tun. Eben darum kann die Ratio der Autorität für den wissenschaftlichen Beweis wohl eine dienende Begleiterin werden, die Ratio hat sich aber zur Autorität zu bekennen, sich ihr zu unterwerfen, da sie an sich mit den leeren Denkformen, über die sie verfügt, das Vermögen nicht hat bis zur Wahrheit der Dinge zu dringen. Ein Verhältnis, für das Fredegisus vollkommen berechtigt ist in seiner Argumentation ein schönes Zeugnis zu finden. Denn in ihr wird die Existenz der Finsternis von der Autoritas mit dem Satz Gen. 1, 2 festgestellt, und die Ratio sagt ihrerseits Ja und Amen dazu, sofern dieser Satz formell ein kategorisch bejahendes Urteil ist, im kategorisch bejahten Urteil dem Subjekt das Prädikat zugesprochen wird, hier also der Finsternis das Sein.[1]) Fredegisus ist aber noch nicht zufrieden. Er meint zur vollkommenen Sicherstellung der Existenz der Finsternis noch eine Reihe von Zeugnissen der Autorität, d. h. von Schriftzeugnissen anführen zu müssen, bei deren Aneinanderreihung er aber offenbar den Nutzen der Dialektik im Auge zu haben nicht aufhört. Wenn er eben davon redete, daß der Finsternis Substanz zugesprochen sei, so hat dies bereits an die aristotelische Kategorientafel erinnert, an der die Kategorie der Substanz oben ansteht. Es folgen die Kategorien Quantität, Qualität, Relation, Tun, Leiden, Ort, Zeit, Lage und Haltung (ἔχειν), womit die allgemeinsten Bestimmungen des Seins zusammengefaßt sein sollen. Nun liegt bei Fredegisus zwar keineswegs die Absicht vor, den Begriff der Finsternis als eines Seienden vollständig nach dieser Tafel durchzugehen, und ihre vollständige Anwendbarkeit auf die Finsternis darzulegen, nachzuweisen, wie die Finsternis als ein seiendes Ding unter alle diese Kategorien fällt. Doch hat er unzweifelhaft bei der jetzt folgenden Aufzählung von Zeugnissen für die Existenz der Finsternis die Kategorientafel wenigstens mit im Sinn. (So auch Hauréau I, 128 f.) Er beruft sich zunächst auf die Erzählung des Exodus von der Aegyptischen Finsternis, welcher 10, 21 die Qualität der Greifbarkeit zugesprochen ist. Was aber greifbar ist, bemerkt Fredegisus treu-

[1]) Gegen dieses Raisonnement läßt sich aber nicht einwenden, daß damit der größte Unsinn sich demonstrieren läßt. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Scholastik überhaupt daran dächte etwas mit der bloßen Logik zu demonstrieren. Allein das ist nicht der Fall und auch diese Logiker haben z. B. nicht die Existenz des Tragelaphen behaupten wollen, wovor sie ja schon ihr Boëthius warnte (s. z. B. Alcuin bei Prantl II, 17 not. 67).

herzig, das muß auch sein.[1]) Darum beruft er sich auf Gen. 1, 54 „Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis Nacht.“ Da muß doch die Finsternis, da sie von Gott ihren Namen erhält wie das Licht, ebensogut wie dieses etwas sein. „Denn der Schöpfer hat den von ihm erschaffenen Dingen Namen aufgeprägt, damit jedes Ding an seinem Namen erkannt würde. Und er hat kein Ding gestaltet ohne das Wort dafür, noch ein Wort hingestellt ohne ein Ding für das es bestimmt wäre.[2]) Ferner läßt der Psalmist Gott Finsternis senden, misit tenebras Ps. 104, 20. Wie kann man aber wohin senden was nicht ist, und nicht insbesondere irgendwo ist?[3]) Daß die Finsternis der Kategorie des Orts unterliegt, dafür hat Fredegisus auch einen neutestamentlichen Beweis zur Hand. Matth. 8, 12 redet ja von „äußerster Finsternis“ — filii regni eiicientur in tenebras exteriores — extra aber, wovon exterius kommt, ist eine Ortsbezeichnung. Also hat die Finsternis nicht bloß Dasein, sondern örtliches Dasein. Quantität und Größe hat die Finsternis nach Matth. 6, 23 „Wenn aber das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein.“[4]) Quantität kommt Körpern und zwar als accidens zu. „Accidentien aber sind entweder im Subjekt oder werden von ihm prädiziert. Wenn es also heißt: wie groß wird die Finsternis sein, so wird auf die Quantität im Subjekt hingewiesen. Woraus sich ergibt — inde probabile colligitur —, daß die Finsternis nicht nur ist, sondern selbst körperlich ist“ (p. 58 links oben). Und damit ist Fredegisus ans Ende seiner Demonstration gelangt, und gerade zuletzt verschlingt sich deutlich der einfache Schrift- oder Autoritätsbeweis mit der Anwendung der Dialektik, insbesondere der Kategorientafel. Diese Anwendung ist hier noch

---

[1]) Und zu seiner weiteren Erbauung drischt Fredegisus sein Stroh weiter: Quicquid esse necesse est, non esse impossibile est: eo per hoc tenebras non esse impossibile est, quia esse necesse est, quod ex eo quod est palpabile probatum est (esse wird wohl ausgefallen sein).

[2]) Sonst wäre z. B. das Wort tenebrae überflüssig. Quod sic non est superfluem (denn Gott kann nichts Ueberflüssiges setzen) est secundum modum. Si vero secundum modum, et necessarie (cod. necessaria), quia eo (scil. nomine) ad dinoscendam rem opus erat quae per id significatur.

[3]) Auch auf Ps. 18, 12 — Posuit tenebras latibulum suum — beruft sich Fred. und auf Ps. 138, 12 — Sicut tenebrae eius — wo also die Finsternis als Besitz erscheint. Nun aber: omne quod possidetur est. Tenebrae autem, in posessione sunt, igitur sunt.

[4]) Ipsae tenebrae quantae erunt. Voraus geht noch eine Berufung auf Matth. 27, 45: et tenebrae factae sunt.

höchst kindlich und primitiv, immerhin eine Ankündigung der eigentümlichen scholastischen Methoden. Besonders charakteristisch ist, daß diese Anwendung in solchen Anfängen gleich an so verstiegene Begriffe wie *Nichts* und *Finsternis* sich wagt, um ihnen das Sein anzudemonstrieren.

III. Rabanus Maurus.

Die Vereinzeltheit des Unternehmens von Fredegisus kann nicht auffallen. Gleich bei Rabanus Maurus wird die Dialektik, wiederum wie bei Alcuin als bloßer Schulgegenstand gelehrt, zu keinen selbständigen Experimenten benutzt noch zum Gegenstand weiter dringender Untersuchung gemacht. Man wäre anders darüber zu denken veranlaßt, hätte man Ursache den Rabanus für den Verfasser einer vor einigen 80 Jahren, 1836, gefundenen, in Wahrheit wenigstens zum Teil jedenfalls unechten Glosse zur Isagoge des Porphyrius zu halten. Doch zuerst ein kurzes Wort über seine Schriftstellerei im allgemeinen.

Rabanus,[1]) aus besonderem Anlaß Maurus zubenannt, ist 776 in Mainz geboren und als Erzbischof dieser Stadt hochbetagt 856 gestorben. Vor Antritt seines Erzbistums war er Schüler der Schule des 34 Jahre vor seiner Geburt von Bonifatius gestifteten Klosters Fulda, dann Leiter dieser Schule und hierauf zwanzig Jahre Abt des Klosters gewesen. Neben Alcuin, dessen Unterricht er übrigens eine Zeitlang genossen hat, gehört Rabanus zu den bekanntesten Theologen des karolingischen Zeitalters und sein Name wird in der Kirchengeschichte der Zeit bei verschiedenen Gelegenheiten genannt. Das dauerhafteste Denkmal hat er sich durch seine Lehrtätigkeit gesetzt, die auch aus seinem ziemlich ausgedehnten literarischen Nachlaß ersichtlich wird. Es liegt kein Anlaß vor, auf alle die zahlreichen Lehrbücher dieses Nachlasses einzugehen, doch muß des besondern Interesses gedacht

---

[1]) [Die Schreibung der Handschriften Hrabanus und Hraban wird wieder bevorzugt. Manitius I (1911) S. 288 ff. Türnau, Rabanus Maurus, der praecepter Germaniae (1900). F. Falk, D. hl. Rhabanus Maurus als Exeget, Stud. u. Mitt. a. d. Benediktinerorden Bd. 20 S. 640. A. Schönbach, Ueber einige Ev.-Komment. d. M. A. Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. Bd. 146 Abhdl. 4 S. 79 ff. I. B. Halblitzel, Hrab. Maurus. Ein Beitrag zur Gesch. d. mittelalt. Exegese 1906 und Hist. Jahrb. d. Görr-Ges. Bd. 27. S. 74 ff. G. M. Dreves, Hymnol. Stud. zu Venantius Fortunatus u. Rabanus Maurus 1908. — Zu Rabans Abendmahlslehre Birkle Stud. u. Mitt. a. d. Benediktinerorden Bd. 23 u. 24. — Ueber mögliche Beziehungen zu Claudius von Turin Dümmler. Mon. Germ. Ep. IV, S. 588].

werden, das sie, wie überhaupt Rabanus' Lehrertätigkeit, insofern haben als sie die Gelehrsamkeit des karolingischen Zeitalters auch ostwärts vom Rhein in deutsche Gebiete gedrungen zeigen, wie denn Rabanus später in der Tradition bisweilen der *praeceptor Germaniae,* Deutschlands erster Schulmeister, genannt worden ist. Ein einziges theologisches Lehrbuch ist hervorzuheben, wiewohl es wie alle anderen seiner Lehrbücher, Wissenschaft und Theologie genau auf derselben Stufe zeigt wie Isidor's, Beda's, Alcuin's Schriften. Ueber Quellen, encyclopädischen und traditionellen Charakter der damaligen Wissenschaft ist bei ihm nichts neues zu lernen. Dasselbe gilt für Dialektik und Philosophie. Gerade für Dialektik verrät Rabanus mit dem, was er bei verschiedenen Anlässen darüber sagt, nicht das geringste selbständige, über das damalige geringe Durchschnittsmaß hinausgehende Interesse. Dies ist auch der Hauptgrund warum eine ziemlich allgemein geltende Ansicht den Rabanus als Verfasser jener Glosse zur Isagoge des Porphyrius ablehnt. So wenig bedeutend sie ist, zeigt sie doch in gewissen Fragen der Dialektik einen Fluß, von dem bei Rabanus keine Spur sich findet, der bei ihm kaum erklärlich wäre. Es ist ihm auch sonst, seinem Ansehen in der Tradition entsprechend, manches untergeschoben worden.

Seine in drei Bücher zerfallende Schrift über die Bildung der Geistlichen oder Theologen — *de clericorum institutione* — besonders das dritte Buch fällt unter einen besonderen Gesichtspunkt, wiewohl sie dieselben, schon genannten, Mängel aller seiner theologischen Lehrbücher teilten. Sie wiederholten Augustin's Gedanke in der doctrina christiana von der ausschließlichen Bestimmung und Zulässigkeit aller Wissenschaft nur für die Zwecke der Theologie. Daher stammt dieser Gedanke. Rabanus hat das Werk zu einem guten Teil in dem seinen nur abgeschrieben. Es ist uns von dorther zur Genüge bekannt, mit welcher allgemeinen Vorstellung von Wissenschaft und Theologie das Mittelalter diese Dinge zu treiben begonnen hat. Von besonderem Interesse muß es nun aber sein, dies aus mittelalterlichem Munde selbst zu hören. Deutlicher und unmittelbarer kann es nicht aus vielen frühmittelalterlichen Werken heraustreten, wie gerade aus Rabanus de institutione clericorum.[1]) Er hat damit eine theologische Encyclopädie im Sinn, die das für Kleriker in ihrem Berufe Wissenswerteste zusammenfaßt, allgemeine Anleitung zu theologischen Studien und zur richtigen Anwendung des dabei Gelernten in Unterricht und Seelsorge des Volkes

[1]) [Ausgabe mit Quellennachweis von A. Knöpfler 1900].

gibt. Das Werk ist veranlaßt durch Schüler des Rabanus, teils solche die noch bei ihm weilen, teils andere, die schon im praktischen Kirchendienst stehen. Sie haben sich mit den mündlichen oder nur gelegentlichen Antworten, die Rabanus auf häufige Anfragen, mit denen sie sich an ihn wendeten, ihnen gegeben hat nicht genügen mögen und ihn gebeten, ihnen ein zusammenfassendes Werk darüber zu geben. Das fertige Werk widmet Rabanus seinem kirchlichen Vorgesetzten, dem Erzbischof von Mainz Heistulf, mit sehr emphatischer Betonung seiner Absicht sich streng innerhalb der Tradition der Orthodoxie zu halten. Die zwei ersten Bücher geben Auskunft über die Formen des Gottesdienstes. Diese Formen waren damals schon kompliziert genug geworden um eines weitläufigen Kommentars zu bedürfen, die, der nach römischem Muster vorzunehmenden Neuordnung des Gottesdienstes im fränkischen Reich, zugewendete Fürsorge der Reformen Karls des Großen, hat die Liturgik zu einem besonders begehrten und beliebten Gegenstand der Studien des karolingischen Theologen gemacht. Demgemäß handelt Rabanus' erstes Buch von der Kirchenverfassung — Gliederung der Hierarchie — von der Priestertracht, von den Sakramenten und der Meßfeier. Das zweite Buch handelt von den kanonischen Gebetsstunden, von Beichte, Fasten und Fastenzeiten, Absolution, kirchlichen Festen, den Teilen des Gottesdienstes, dem Bibelkanon, dem Gebrauch der Segnung, dem Symbol und den Glaubensregeln, schließlich von den Ketzersekten. Erst das dritte Buch hat die allgemeine Frage der Bildung des Klerikers überhaupt und als solche zu seinem Gegenstand. Rabanus gibt in der Widmung an Heistulf als seinen Zweck an die Belehrung darüber, auf welche Weise man alles was in der Schrift geschrieben ist erforschen und lernen soll, was für einen Mann der Kirche „auch in den Wissenschaften und Künsten der Heiden zu studieren von Nutzen ist." Der letzte Teil des Buches wolle eine Anweisung zur rechten Ausübung des Lehramts in der Predigt geben. So beginnt denn Rabanus, indem er aufzählt (III, 1), was der Kleriker, der dazu berufen ist ein Leiter und Lehrer des Volkes (populi rector) zu sein, alles wissen und sein muß. Er muß die Schrift nach ihrem dreifachen Sinn auszulegen wissen, dem historischen, bildlichen und mystisch-allegorischen; bewandert sein in allen weltlichen Wissenschaften und in den Grundsätzen der Moral, gebildet sich auszudrücken im Stande sein, die Kirchenlehre kennen und in ihr sicher sein, auch die Heilkunst verstehen. „Wer diese Dinge nicht kennt", sagt Rabanus,

„ist nicht im Stande über seinen eigenen Nutzen, geschweige den Anderer zu walten, und wer zum einstigen Lehrer des Volkes berufen ist, muß daher so lange er noch Musse hat im Voraus sich mit Waffen versehen um später der Feinde Herr werden zu können und die ihm anvertraute Herde zweckmäßig zu verteidigen. Denn es ist schmählich erst dann etwas lernen zu wollen, wenn man, schon zum Hirten eingesetzt, lehren soll." Worauf er die Unentbehrlichkeit höherer Bildung für die Leiter der Gläubigen noch ausführt, beklagt, daß so oft bloßer Ehrgeiz sie zu ihrer hohen Stellung erhoben hat und mit einer Reihe von Schriftstellen gegen schlechte Hirten die Kleriker an ihre doppelte Verantwortlichkeit, für sich und andere mahnt. Da es aber eben so nötig ist, daß Weisheit ein tugendhaftes Leben erleuchte und ein tugendhaftes Leben Weisheit empfehle, so will er, erklärt Rabanus, in diesem Buch von beiden handeln. Er wendet sich dann zunächst den Erfordernissen der Schriftauslegung zu. Denn „Fundament, Bestand (status) und Vollendung der Weisheit ist das Verständnis der heiligen Schriften" (III, 2). Aus ihnen stammt alle Wahrheit und Weisheit, auch was davon in den Schriften der weltlichen Weisen sich findet. Freilich ist das Verständnis der Schrift schwierig; und von den subjektiven Vorbedingungen und den objektiven in der Schrift selbst und den in den Eigentümlichkeiten ihrer Darstellung begründeten Hindernissen ihres Verständnisses handelt der nächste Abschnitt (III, 3—15). Hierauf bespricht er den Nutzen der weltlichen Wissenschaften für die Auslegung der Schrift (III, 16—26). Er führt Distinktionen ein. Die Kultur der Heiden erstreckt sich auf zweierlei Dinge (III, 16), entweder auf menschliche Institutionen, oder auf solche Dinge, die den Heiden als der Vergangenheit angehörig oder von Gott eingesetzt vorlagen. Unter den menschlichen Institutionen ist ein abergläubischer Teil von einem nicht abergläubischen zu unterscheiden. Zu jenen zählen Idololatrie, Zauberwesen und Astrologie. Von ihnen kann sich der Christ nur fernhalten. Dagegen gibt es eine große Zahl von Einrichtungen, ohne welche eine gesittete menschliche Gesellschaft nicht bestehen kann. Sie betreffen Geschlechts- und Standesunterschiede, oder Regeln wie Maß und Gewicht, Münze, den menschlichen Verkehr, Einrichtungen, die sich, da sie von Volk zu Volk verschieden sind, eben als menschliche Einrichtungen erweisen. Von diesem ganzen Gebiet des für das Leben Nützlichen hat der Christ sich fernzuhalten keinen Grund. Dahin gehören auch die Wort- und Schriftzeichen der verschiedenen Völker. Doch nicht nur menschlichen Ein-

richtungen und Erfindungen hat sich die Forschung der Heiden zugewandt (III, 17), auch solchen die durch Vergangenheit oder göttliche Einsetzung schon gegeben vorlagen. Soweit diese Dinge in den Bereich der Sinne fielen, wurden sie entweder beschrieben oder bewiesen oder durch Erfahrung festgestellt. Beschrieben wurden die Begebenheiten vergangener Zeit durch die Geschichtsschreiber, indem sie sie in chronologische Ordnung brachten. Die Welt der unmittelbar gegenwärtigen Dinge der Natur haben die Naturforscher beschrieben. Beides, Geschichtswissenschaft und Naturgeschichte kann der Schriftausleger nicht entbehren. Der Zeitrechnung der profanen Geschichte bedarf es zur Aufhellung der evangelischen Geschichte, der Naturgeschichte zur Lösung mancher Rätsel der Schrift. Bei den Gestirnen handelt es sich nicht um Beschreibung (narratio), sondern um Nachweisung (demonstratio). Damit beschäftigt sich die Sternkunde, deren Berechnungen auf vollkommen legitime Weise zu dem gelangen können, was die Astrologie im abergläubischen Sinne verfolgt, nämlich die Zukunft vorherzubestimmen, z. B. aus dem Mondalter des heutigen Tages zu bestimmen, nicht nur wie alt der Mond eines bestimmten Tages der Vergangenheit war, sondern auch an einem bestimmten Tage der Zukunft sein wird. Die Werke der Baukunst und der Handwerke beruhen auf der Erfahrung der Vergangenheit, welche gestattet, das Ergebnis einer jeden Arbeit vorherzubestimmen. Auch die Kenntnis dieser Dinge ist für die Schriftauslegung nicht ganz unnütz. Nun aber hat die Forschung der Heiden auch auf übersinnliche, in den Bereich der Seele und ihrer Vernunft fallende Dinge sich erstreckt, in die Disziplinen der Dialektik und des Maßes oder der Zahl, d. h. der Mathematik. Auch die Dialektik ist zur Begründung mancher Probleme in der Schrift von größtem Nutzen, wenn nur die Künste der Sophistik vermieden werden. Von den mathematischen Verhältnissen aber muß es selbst dem Blödesten klar sein, daß Menschen sie nicht eingesetzt, sondern nur durch Forschung entdeckt haben. Daß Virgil die erste Silbe von Italia lang haben wollte, die nach den Alten kurz ist, hat sie noch nicht lang gemacht. Niemand kann machen, daß drei mal drei nicht neun sei usw. So stößt man, mag man Figuren, Töne oder Bewegungen in Betracht ziehen, auf unwandelbare, gesetzmäßige Verhältnisse, die bei der Wandelbarkeit aller Dinge, auch des menschlichen Geistes, nur den Weg dahin weisen alle Dinge auf Gott und zu seinem Preis zurückzuführen. Nach dieser allgemeinen Ausführung über die Verwendbarkeit der weltlichen

Wissenschaften[1]) für die Schriftauslegung, geht sie Rabanus einzeln durch (III, 18—25). Grammatik, Rhetorik, Dialektik und Mathematik, welche ihm in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie zerfällt. Grammatik, nach Rabanus' Definition, „die Wissenschaft der Auslegung von Dichtern und Schriftstellern" (historici), ist natürlich für die Schriftauslegung unentbehrlich, auch das der Metrik gewidmete Kapitel dieser Disziplin. Denn auch der Psalmist macht von den Metren der griechischen und lateinischen Poesie Gebrauch, Moses, Hiob und andere alttestamentliche Schriftsteller vom Hexameter und Pentameter. Ueberdies haben zahlreiche Männer der Kirche sich als Dichter ausgezeichnet.[2]) Was die Lektüre heidnischer Dichter angeht, so muß man es damit halten wie es dem Israeliten mit der Gefangenen aus fremdem Stamm zu halten geboten ist.[3]) Bevor er sie ehelichen darf, soll er ihr nach Deut. 21, 12 ff. die Haare ab- und die Nägel beschneiden, ihr eine Reinigung zu teil werden lassen. So sollen wir es mit allem, was wir in den Dichtern, in den Büchern weltlicher Weisheit lesen, machen. Was darin Nützliches zu finden ist, soll für den Unterricht (nostrum dogma) verwendet werden, was aber von Götzen, von Liebe oder von Sorge um weltliche Dinge darin zu hören ist, soll mit scharfem Messer beseitigt werden. Auch das Studium der Rhetorik (III, 19) darf der christliche Redner keineswegs verschmähen. Denn sie lehrt ihn die Wahrheit, die er verkündigt, besonders eingänglich vortragen, mit Geschick und gutem Erfolg sie verteidigen. Diese Vorteile können nicht der Lüge allein überlassen bleiben. Daher möge man bei Zeiten auch in diesem Bereich etwas lesen, wenigstens in der Jugendzeit, da die Zeit reifer Männer allerdings anderen Dingen zu widmen, übertriebenes Gewicht auf die rhetorische Kunst überhaupt nicht zu legen ist. Mit der Dialektik,[4]) welche Wahrheit von Falschem unterscheiden und Erkenntnis der erhabensten Dinge lehrt, muß sich der Theologe gleichfalls vertraut

---

[1]) disciplinae gentilium III, 17 a. E., gentilis doctrinae quae liberales dicuntur artes III., 15 a. E. septem artes liberales philosophorum III, 26 zu Anf. Von secundärer Bedeutung bleibt diese Bildung auf diesem Standpunkt. Vergl. Rabanus Comment. in Ecclesiast. opp. III, 484: Septem ergo circumspectores philosophiae liberalium artium sunt traditores, sed magis vera esse in omnibus claret catholici viri modesta doctrina, quae in divinis libris consistit, quam omnis philosophorum multiplex in disputando et in argumentando sollertia. Citiert von Prantl Gesch. der Logik II, 20.

[2]) Rabanus nennt Juvencus, Sedulius, Aratos, Alcimus (Aritus), Clemens (Prudentius), Paulinus (von Nola) und Fortunatus.

[3]) Hier liegt Hieronymus Ep. 70, 2 ad Magn. vor.

[4]) III, 20 auch logica nennt sie Rabanus am Schlusse des Capitels.

machen, mindestens um die Irrlehrer erkennen und nachdrücklich widerlegen zu können. Vollkommen fernzuhalten hat sich aber der christliche Gelehrte von allen Künsten der Sophistik. Materiell ist überhaupt die Wahrheit nicht aus der Dialektik zu lernen. Denn auch materiell falsche Schlüsse können formell ebenso korrekt sein, wie materiell wahre. Der Schluß z. B.: Es gibt keine Auferstehung der Toten, also ist auch Christus nicht auferstanden, ist formell betrachtet, d. h. wenn man die materielle Wahrheit der Praemisse nicht in Frage stellt, so falsch er materiell ist, ebenso korrekt wie der andere: Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist Christus nicht auferstanden. Nun ist aber Christus auferstanden. Also gibt es eine Auferstehung der Toten.[1]) „Da es also" — mit diesem für die wissenschaftliche Methode der Scholastik höchst charakteristischen Satz schließt Rabanus seine Erörterung — „richtige Schlußverbindungen nicht nur für wahre, sondern auch für falsche Sätze gibt, so kann man das richtige Schließen (veritatem connexionum) leicht auch in den Schulen außerhalb der Kirche lernen; die wahren Lehrsätze (sententiarum veritates) aber hat man aus den heiligen Büchern der Kirche zu schöpfen." Es folgt die Mathematik (III, 21), welche die abstrakte Größe und die abstrakten Verhältnisbestimmungen der Größe zu ihrem Gegenstand hat, die vier letzten der sieben freien Künste umfaßt. Zunächst Arithmetik (III, 22). Nur mit ihrer Hilfe können wir die Welt, die auch nach der Schrift nach bestimmten Zahl- und Maßverhältnissen von Gott geschaffen ist, begreifen und ohne die Kenntnis der mystischen Bedeutung der Zahlen ist vieles in der Schrift nicht zu verstehen. Ebenso ist von der Geometrie (III, 23) oder wissenschaftlichen Beschreibung der Formen zu denken, da man in gewissem Sinn auch Gott bei Erschaffung der Welt als Geometer verfahrend sich denken darf, und der geistige Sinn mancher Erzählung der Schrift, z. B. der Herstellung der Bundeslade oder des Tempels ohne geometrische Kenntnisse nicht zu erfassen ist. Die Musik (III, 24) ferner, die es mit den Zahlenverhältnissen in den Tönen zu tun hat, ist eine so edle und nützliche Wissenschaft, daß „ohne sie Niemand in genügender Weise sein kirchliches Amt ausfüllen kann", wobei Rabanus an die Formen des christlichen Gottesdienstes erinnert. Aber auch ein gottgefälliges Leben ist nach den harmonischen Gesetzen der Musik geordnet, das Weltall ebenfalls und musikalische Verhältnisse bergen sich in mancher Zahlangabe der Schrift. In die Anerkennung

[1]) Das Beispiel entnimmt Rabanus aus 1 Kor. 15, 13 f.

dieser Dinge ist noch nicht die der heidnischen Fabel über die Musen, als Töchter des Zeus, eingeschlossen, ebensowenig wie die Erlernung des Alphabets abgelehnt werden dürfte, weil die Heiden die Buchstaben von Merkur erfunden sein lassen, oder Tugend und Gerechtigkeit zu meiden wären, weil man ihnen als Göttinnen Bildsäulen gesetzt hat. Der Christ soll denken sein Gott sei überall wo er die Wahrheit findet.[1]) Die Astronomie (III, 25) endlich gestattet die erhebendsten Einsichten in den Weltbau, indem sie die von Gott den Gestirnen gegebenen Gesetze kennen lehrt, die nur Gott selbst durch Mirakel zeitweise aufheben kann, wie beim Josuawunder oder bei der wunderbaren Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung. Von der Astronomie, deren Gegenstand die Wandlungen und Bewegungen der Gestirne ist, unterscheidet sich aber Astrologie, d. h. die Sternberechnung. Ein Teil derselben muß freilich sofort als Aberglaube ausgeschieden werden, die von sogenannten Mathematikern auf das Schicksal der Menschen bezogene und angewandte Beobachtung der Gestirne. Doch gibt es auch eine der Natur entsprechende Astrologie (naturalis), die Berechnung der Zeit nach den Bewegungen der Gestirne und die Berechnung dieser Bewegungen selbst. Dieser Disziplin kann der Kleriker schon der Osterfeier und überhaupt der richtigen Einhaltung des Festkalenders wegen nicht entbehren. Nach dieser Erörterung über die einzelnen freien Künste kehrt Rabanus noch einmal zu allgemeiner Betrachtung der Aneignung weltlicher Wissenschaften durch die Kirche zurück (III, 26). Sie ist eben so legitim wie der Diebstahl der Israeliten bei ihrem Auszuge an den goldenen und silbernen Gefäßen und den Kleidern der Aegypter Exod. 12, 35.[2]) So haben es die Lehrer der Kirche mit der Kultur der Heiden von Alters her gehalten, sich angeeignet, was davon aus dem religiösen Aberglauben des Heidentums loszulösen war, und zwar zu besserem Gebrauch angeeignet. Nie wäre ihnen dies freilich von den Heiden, zumal in den Zeiten, da diese die Kirche noch verfolgten, gestattet worden, hätten sie vorausgeahnt, ihr Gold und Silber werde in den Händen der Christen einst dazu dienen den Götzendienst auszutilgen. Doch vergesse der so gebildete Schriftausleger nicht das Wort des Apostels, daß „Wissen aufbläht, Liebe aber erbaut", und er sei bedacht dem Rufe Christi zu folgen, der ihn auffordert, sein Joch und Kreuz auf sich zu nehmen.

---

[1]) quisquis bonus verusque christianus est, deum sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem.

[2]) Rabanus schreibt hier III, 26 Augustin's de doctr. christ. II, 60 f. ab.

Damit bahnt sich Rabanus den Uebergang zum letzten Teile seiner Schrift, der von der rechten Ausrüstung und Vorbereitung zum Predigtamt handelt (III, 27—39). Auch diese weitläufigen Erörterungen sind recht interessant für die Formen, in welchen sich die christliche Theologie der alten Zeit und des Mittelalters die antike Rhetorik und ihre Regeln angeeignet hat. Es wäre überflüssig auch darauf noch einzugehen. Es ist bereits anschauliche Vorstellung davon gegeben, nicht nur in welchem Umfang die weltliche Bildung des Altertums an die Theologie des Mittelalters übergegangen ist, auch unter welch eigentümlicher Verquickung profaner und kirchlicher Tradition, unter welchen eigentümlichen Vorbehalten seitens der Kirche. Des Rabanus institutio clericorum hat dies alles durch den Mund eines mittelalterlichen Zeugen ausgesprochen, der sich besonders deutlich ausläßt, keineswegs aber eigentümliche eigne Gedanken oder solche des Mittelalters oder der karolingischen Zeit. Er selbst ist sich dessen für die eigne Person bewußt. Er nennt eine ganze Reihe von Autoren, aus denen er geschöpft haben will, deren Worte er meist wörtlich verwendet, nur um der Kürze willen bisweilen zusammengezogen oder selbständig gewendet zu haben erklärt. Nur in einzelnen Ausnahmefällen habe er etwas Eignes vorgebracht und da sei er auf möglichsten Anschluß an seine Gewährsmänner bedacht gewesen.[1]) In der Tat haben ihm für das 3. Buch so gut wie den ganzen Stoff, meist auch die Worte namentlich Augustin's Parallelwerk de doctrina christiana, Cassiodor's Institutionen und Gregor's des Großen regula pastoralis geliefert. So spricht denn auch Rabanus von jenem nach dem Typus der ausziehenden Israeliten exod. 12 von der Kirche an der antiken Kultur begangenen Raub nicht aus eignem Schuldbewußtsein. Zwar hat er manchen lateinischen Klassiker aus eigner Lektüre gekannt, aber von jenem großen Verbrechen weiß er nur aus Büchern, indem er, wo er davon spricht, Wort für Wort aus Augustin's de doctr. christ. abschreibt. Diese ganze allegorische Verwendung des Exodus ist übrigens beiläufig gesagt, um fast zwei Jahrhunderte älter als Augustin und geht auf Origines zurück.

Läse man das dritte Buch der institutio clericorum und von dessen Quellen auch nur Augustins Werk, welches doch einige vierhundert Jahre älter ist, unmittelbar hinter einander, man hätte den sehr lebhaften Eindruck, die Geschichte der Kultur habe inzwischen ganz

---

[1]) interdum vero ubi necesse fuit secundum exemplar eorum quaedam sensu meo protuli.

still gestanden. Die kirchliche Kultur des späteren römischen Reichs hat nur den Ort gewechselt. Sie ist nordwärts gezogen. In Augustins Heimat war sie zu Rabanus' Zeit durch den Islam vollständig zerstört und aus den Köpfen der christlichen Römer hat sie einen Umzug in die der christlichen Barbaren bewerkstelligt. Gerade auch dieser traditionalistische Charakter, neben andern Eigenschaften, dem Ruf, der angesehenen Stellung des Rabanus, haben seinen Schriften große Beliebtheit im Mittelalter verschafft. Es summierte sich bei ihm sozusagen alles Denken und Wissen, er besaß eine lange Schulpraxis. Eine Reihe der namhaftesten Gelehrten des Zeitalters Karl des Kahlen sind Raban's persönliche Schüler gewesen: der Abt von Reichenau Wahlafrid Strabo oder Strabus (der Schielende), Servatus Lupus, Abt von Ferrières, Otfried, der Verfasser der unter dem Namen *Krist* bekannten Evangelienharmonie in fränkischer Mundart, und andere. Schon Rabanus, der zweiundvierzig Jahre nach Karl dem Großen starb, gehört nicht mehr der ersten Generation der karolingischen Gelehrten an. Seine Schüler rücken an die Zeit der wiederum sinkenden Blüte der karolingischen Kultur heran.

NEUNTES KAPITEL.

DIE THEOLOGIE DER AUSGEHENDEN KAROLINGISCHEN KULTUR.

Karl's des Großen sechsundvierzigjährige Regierung hatte schon durch ihre Länge mit größter Wucht auf allem, was ihr dienstbar zu sein hatte, gelastet. Dazu kam die Genialität und Gewalt der Persönlichkeit des Regierenden, welche ihm gestatteten, auch die Kirche und ihre Wissenschaft Zeit seines Lebens nirgends über die zivilisatorischen Zwecke, zu denen er sie brauchte, hinauswachsen zu lassen. Aber konnte nicht das was ihm nur Mittel war, über den und jenen seiner Nachfolger so zu sagen Herr werden? Wirklich bekam die Kirche schon über seinen Sohn Ludwig, der in der Geschichte den Namen des Frommen führt, 814—844, und zu Dingen der Religion jedenfalls ganz anders stand wie sein Vater, Gewalt. Dasselbe kann man mit Beziehung auf Bildung und Wissenschaft von Karl's Enkel, Karl dem Kahlen, sagen. Dieser 840—877 regierende Fürst war ein sehr viel gebildeterer Mann gewesen als sein Großvater, aber er stand auch viel mehr unter dem Banne des Reizes höherer Bildung, hatte eine Art Dinge und Männer der Wissenschaft und der Bildung zu behandeln, welche ihnen eine ganz

andere Freiheit der Entwicklung oder Betätigung gestattete als sie unter dem großen Karl genossen. Solche Veränderungen waren also auf Seite der politischen Gewalt, welche die karolingische Kultur ins Leben gerufen hatte, möglich, traten auch wirklich ein und schufen der Entwicklung einer etwa auch selbst sich freier regenden Theologie ungleich günstigere Bedingungen. Andererseits mußte ja auch die anfänglich auf Seiten der Theologie so mangelhafte Bereitschaft zu freierer und fruchtbarerer Regung mit der Zeit, infolge der doch immer größer gewordenen Gunst der Verhältnisse, der ins Leben tretenden neuen Bildungsanstalten, der beständigeren, ungleich lebhafteren und sich weiter ausbreitenden Wißbegier eine immer bedeutender werdende Leistungsfähigkeit aufweisen. Bedenkt man dies alles, so wird sich die Erwartung einstellen, daß die erst in den späteren Perioden des karolingischen Zeitalters als Gelehrte hervorragenden Persönlichkeiten nicht die am wenigsten interessanten dieses Zeitalters sein werden.

I. Johannes Scotus Erigena.

Am allermerkwürdigsten bestätigt sich dies durch die höchst auffallende Gestalt des irischen, am Hofe Karls des Kahlen zwischen 840 und 845 auftauchenden und fortan meist an demselben lebenden Philosophen Johannes Scotus Erigena.[1]) Als Vorsteher der unter Karl wieder aufblühenden Klosterschule soll er, nach einem englischen Chronisten, die königliche Tafel durch seinen Witz erheitert haben, war wahrscheinlich Laie, jedenfalls wird er nie als Geistlicher oder Mönch bezeichnet. Sein Tod ist nicht mit Sicherheit zu datieren. Er lebte jedenfalls noch in den sechziger Jahren des neunten Jahrhunderts, verschwindet aber schon vor dem 877 eingetretenen Tod seines königlichen Gönners. Der Mann war ein philosophisches Genie in einem völlig unphilosophischen Zeitalter, überdies von seiner irischen Heimat her mit einem damals im Abendlande sehr seltenen Stück Gelehrsamkeit, der Kenntnis des Griechischen ausgerüstet. Scotus ist in der Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft ein isoliertes Phänomen, die extravaganteste Frucht der karolingischen Kultur, schon in eigener Zeit ein einsames Genie, dessen

[1]) [Manitius, Gesch. d. Lat. Lit. d. M. A. I, S. 323 ff. Die korrekte Schreibung *Eriugena* wurde gleichzeitig durch Traube und Bäumker festgestellt. Neuestens hat sich namentlich Joh. Dräseke mit Scotus befaßt: Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. 47 (1904) S. 121, ebenda S. 250. Theol. Stud. u. Krit. (1911) S. 20 u. 204. Zeitschr. f. K. G. (1912) S. 73. — Den Kommentar zu den Opuscula des Boëthius hat E. K. Rand (Quellen und Untersuchungen z. lat. Philologie d. M. A. Bd. I Heft 2 1906) herausgegeben und für ein echtes Werk des Scotus erklärt.]

Wirksamkeit, soweit man nach bleibenden Früchten frägt, in gar keinem Verhältnis zu seiner Originalität steht, in der Folgezeit aber vollends der Wirksamkeit so gut wie entbehrte. Und namentlich gilt dies für die Geschichte der mittelalterlichen Theologie, aus der Scotus einfach weggedacht werden kann. Sein Einfluß, seine Nachwirkungen in ihr sind eben tatsächlich zu gering. Persönliche Schüler von ihm werden kaum genannt.[1]) Nach seinem Tode bleibt sein Einfluß nur äußerlich und ganz vorübergehend wahrnehmbar. Er ist fast durchaus verborgen, bricht so zu sagen nur zufällig hervor, um erkennen zu lassen, daß er nur eben nicht ganz fehlt. Die Kenntnis seines Werkes geht früh zu Grunde oder erhält sich bloß in den selbst nur ein quasi unterirdisches Dasein führenden Kreisen von Haeretikern. Schließlich wird denn auch im Jahre 1225 von Papst Honorius II. ein Verdammungsurteil über diese Schriften gesprochen, das sie als Brutstätte der schlimmsten Haeresieen trifft und ihre Verbrennung fordert. Was wir noch davon kennen ist nur ganz zufällig diesem Gericht entgangen, seit ihm verschwinden vollends die Spuren jeder lebendigen Nachwirkung dieser Schriften. Man hat freilich bisweilen die Geschichte der scholastischen Philosophie wenigstens mit Scotus Erigena eröffnen wollen.[2]) Allein es ist dies nur ein ganz unglücklicher Gedanke, der bloß auf dem subjektiven Effekt, den moderne Leser von Scotus Schriften erfahren haben, beruht. Dagegen den Einfluß den der Gedanke voraussetzt, hat Scotus eben tatsächlich nicht gehabt. Er ist überhaupt nicht zur Scholastik, jedenfalls nicht zur scholastischen Theologie zu rechnen. Von ihm vorhanden ist in spärlichen, doch wertvollen Fragmenten ein Kommentar zum Evangelium Johannis und einiges Metrische. Verloren ist wahrscheinlich eine Schrift über das Abendmahl. Ganz auf die Neuzeit gekommen sind, außer seinen Uebersetzungen aus dem Griechischen, die Schrift de praedestinatione, in der er seine eigentümliche Lehre vom Bösen als dem Nichtseienden entwickelt, welches eben als das Nichtseiende auch kein Gegenstand der göttlichen Prädestination oder auch nur der göttlichen Praescienz sein könne. Dann das Hauptwerk de divisione naturae in fünf Büchern, mit dem griechischen Nebentitel *περὶ φύσεων μερισμοῦ*. Scotus vertrat im Gegensatz zu dem durchaus unselbständigen Repro-

---

[1]) In sehr unsicherer Weise der Schotte Elias Bischof von Augoulême, s. Ebert Gesch. der Litt. des Abelldes im M. A. II, 286.

[2]) So z. B. Erdmann Grundriß der Gesch. der Phil. 3. Aufl. I, 243, der Scotus gar „den Carolus Magnus der scholast. Philos. nennen möchte —" ein hohler Einfall.

duzieren eines toten Wissens im unbedingten Anschluß an die Kirchenlehre, über die kein Gedanke hinauszudenken wagte, die Grundvoraussetzung des Denkens, dessen selbständige Erfassung der Dinge. Mit größter Zuversicht und wahrhaft erstaunlicher Kühnheit verkündete er die Autonomie der menschlichen Vernunft. Darin unterscheidet sich Scotus so ganz von der späteren Scholastik des Mittelalters. Seiner Lehre liegt nicht das Interesse das jene bewegt, die Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas für die Kirche zu Grunde, sein Interesse ist ein rein philosophisches. Er ist angeregt von griechischen, christlichen und klassischen Philosophen; außer Pseudodyonisius sind Gregor von Nyssa und Nazianz, Origenes, Aristoteles und Plato seine überschwänglich verehrten Lehrer. Er verrät auch Kenntnis von mancher gnostischen Spekulation. Scotus sieht in der griechischen Welt den Born aller Weisheit und Einsicht, sie steht ihm hoch über der abendländischen; in einer Reihe von Distichen bricht er einmal mit großer Freiheit, die ihm damals Niemand nachgemacht hätte, gegen Rom los (Christlieb S. 28 in der Ausgabe der Werke von Floß p. XXIII). Nichtsdestoweniger ruht auch sein System auf der Tradition der Kirchenlehre. Auch für ihn ist Autoritas die eine Quelle der Wahrheit, allerdings steht ihr Ratio nicht nur ebenbürtig, sondern überlegen zur Seite. Mit Augustin behauptet er Einheit und Uebereinstimmung beider Quellen, aber doch nur weil die Autorität, weit entfernt übervernünftig zu sein, ihren Anspruch nur aus der Vernünftigkeit schöpft, sich daher vor der Vernunft ausweisen kann (Reuter I, 56 f.). Daher gibt es nach ihm keine Mysterien des Glaubens, die nicht für die ratio zu ergründen wären. Sein System sucht das Gebiet der autoritas möglichst einzuengen, um das des freien Philosophierens möglichst zu erweitern. Die Autorität der Väter stellt er, wiewohl nicht ohne Schwanken (Christlieb S. 115), hinter die der Schrift zurück. Die Schrift ist freilich durchaus göttliche Offenbarung. Aber ihre Autorität ist in einem System wie dem des Erigena illusorisch, denn auch er setzt mit seiner Zeit die allegorische Interpretation voraus, überspannt aber das Schriftwort in überschwänglichster Weise, es wird geradezu zum Vehikel von allem und jedem, das man darin suchen mag. Erigena spricht deutlich aus, die Schrift habe einen unendlichen Sinn. Der göttliche Geist habe eine unendliche Menge von Beziehungen in dem Innern der Schriftsteller beabsichtigt. Der Sinn, den ein Ausleger in einer Stelle findet, schließe den eines andern nicht aus. Der Charakter der Schrift ist nach ihm wesentlich symbolisch und figürlich. Die Tra-

dition bei Seite schiebend, macht er oft Gebrauch von den Ansichten heidnischer Weisen, Aristoteles, Plato, Plinius, Cicero, der den Unterschied ihrer Autorität und der der Kirchenväter als einen fließenden erscheinen läßt (Christlieb S. 119). Er sagt zwar einmal, daß es bedenklich[1]) sei, Spekulationen anzunehmen, welche der Autorität der Schrift und der heiligen Väter entbehren (de div. IV, 7 p. 762 f.), aber schon eine solche Bemerkung beweist, daß Erigena beständig in Gefahr und Versuchung ist, es zu tun. Sein Gebrauch der Dialektik ist gerade nicht der der theologisch apologetischen Scholastik, sondern ein philosophischer, von dem wir einen Keim bei Fredegisus kennen lernten. Die Dialektik, sagt er, ist von den Weisen mit Recht die wahre Betrachtung der Dinge genannt worden. Sie suche die allgemeinen Begriffe der Dinge und lehre sie auffinden durch Teilung, Verbindung, Unterscheidung und Anweisung des einem jeden zukommenden Orts. Sie ist diäretisch, sofern sie das Eine in Vieles teilt, historisch sofern sie das Eine aus dem Vielen definiert, apodeiktisch, sofern sie das Verborgene durch das Offenbare erschließt und erkennen lehrt, und analytisch, sofern sie das Zusammengesetzte in seine einfachen Bestandteile auflöst.[2]) Mit einer pantheistischen Auffassung von Gott und Welt, mit seinem negativen Begriff des Bösen, mit seiner Negation aller Geschichte und der damit zusammenhängenden gänzlichen Verflüchtigung der Person Christi selbst, mit seinem subjektiven Idealismus, der moderne philosophische Erkenntnistheorien vorausahnend, vom Inhalt des menschlichen Denkens nicht als einem objektiv gegebenen ausgeht, sondern als einem durch die Beschaffenheit menschlicher Erkenntnisweise bestimmten, mindestens dazu neigenden was ist und was nicht ist, zunächst nach den Formen der menschlichen Erkenntnisweise sich bestimmen zu lassen, mit einem so idealistischen System fand Scotus in der Scholastik keinen Platz.

---

[1]) „temerarium". Es fällt hiebei einmal der kühne Ausdruck auf, und sodann hat der Gedanke, vereinzelt wie er bei Scotus ist, im Zusammenhang, wo er sich gerade findet, nur den Charakter eines momentanen brauchbaren Arguments. Es handelt sich um Abweisung einer platonischen Ansicht. Vergl. übrigens andere gegen die Tradition scheinbar unterwürfige Erklärungen des Scotus bei Th. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Scot. Erig. (1860) S. 115 f. und dazu Reuter I, 57 f.

[2]) Für diese dialectische Methode gleich der Anfang von de div. nat. characteristisch. Vergl. den Wortlaut unten S. 115.

Bei Scotus wird die Dialektik nicht nur hochgeschätzt[1]) als die Disziplin, welche „die allgemeinen Vernunftbegriffe durch Teilung, Verbindung, Unterscheidung und Anweisung des einem jeden zukommenden Orts ordnen lehre und von den Weisen mit Recht die wahre Betrachtung der Dinge genannt worden sei“ (de div. nat. I, 44 p. 486 B), sondern er macht auch den einer solchen Schätzung entsprechenden Gebrauch davon. Und zwar nicht den der eigentlichen Scholastik. Ihm ist die Dialektik wirklich die *Form* seiner Philosophie, nicht ein Gewand, das sie auch ablegen könnte, sondern die ihrem Inhalt adäquate, dem Wesen dieses Inhalts allein entsprechende Darstellung. Es handelt sich für ihn nicht darum die neuplatonische Metaphysik, die er aus den areopagitischen Schriften schöpft, in eine bloß künstliche, in besonderer Absicht vorgenommene Verbindung mit dialektischen Formen zu bringen, sondern indem er diese Metaphysik in dialektischer Form darstellt, gießt er sie vollständig um, der metaphysische Inhalt und die dialektische Form fallen nun nicht wie zwei nur willkürlich miteinander verbundene, aber an sich einander fremde Elemente auseinander: sie stellen sich als ein harmonisches, aus ursprünglich wahlverwandten und nicht ohne weiteres auseinanderzureißenden Elementen verbundenes Ganzes dar. Aus dieser Beschaffenheit des Philosophierens des Scotus erklärt es sich auch, daß wir in ihm erst auf das was man einen Schriftsteller nennen kann, im Mittelalter stoßen. Weil er eigne Gedanken hat, hat er auch einen eignen Stil, etwas das keiner der bisher besprochenen Gelehrten, weder Isidor, noch Beda oder Alcuin oder Rabanus Maurus in Wahrheit haben. Im allergünstigsten Falle handelt es sich bei ihnen um Auszierung einer barbarischen Redeweise mit rhetorischen Floskeln, mit den trocknen Blumen, die sie sich aus den Schriften der Stilmuster der Vorzeit, soweit sie sie kennen, zusammengelesen haben. Wir haben es in ihren Schriften mit Barbaren zu tun, welche mit mehr oder weniger Glück eine rhetorische Schule durchgemacht haben und sich hie und da darauf besinnen. Was sie in dieser mühsam erkünstelten Sprache vortragen, sind die ihnen nur äußerlich durch Autorität sich aufdringenden Gedanken der Tradition. Bei Scotus erkennen wir am Stil einen Geist ganz anderer

[1]) Nur auf einem argen Versehen (indem für Grammatik Dialektik gesetzt wird) beruht Hauréau's Meinung von einer nominalistischen Ansicht des Scotus von der Dialektik und von dessen Annahme einer Metaphysik ohne Dialektik. (Histoire de la philosophie scolastique I, 246 f.)

Ordnung. Auch er schreibt kein klassisches Latein; ein solches Latein könnte damals ja auch nur ein Rhetorenlatein im schlimmsten Sinne des Wortes sein. Seine Stilgewandtheit besteht eben darin, sich ein *eignes* Latein zu schaffen, eine Sprache, welche, in der Schule gebildet, wie die Sprache jedes Schriftstellers, doch der beredte Ausdruck eben seiner Gedanken ist, ihre Formen gleichsam von Innen, vom Bedürfnisse des Ausdrucks eben dieser Gedanken erhält, nicht aber durch die nur äußerliche Anwendung von Schulregeln oder gar durch bloß äußerliche Aufsetzung gewisser überlieferter Zierraten. Eben darum hat erst des Scotus Stil Schwung und Feuer, Eigenschaften, die den früher besprochenen Schriftstellern gänzlich fehlen; er aber besitzt sie sogar in hohem Grade. Sie hängen eben daran, daß Scotus den Inhalt der von ihm verkündigten Lehren einerseits in viel intimerer Weise zu seinem Eigentum macht, andererseits in viel freierer Weise beherrscht, als das gemeinhin die Gelehrten jener Zeiten tun. Er ist nicht der blinde Verehrer der Weisheit der von ihm in seinen Kreisen bekannt gemachten areopagitischen Schriften, sondern er ist ihr in freier Ueberzeugung begeisterter Verkünder. Nicht als ob nicht auch für ihn das Altertum eine heilige Autorität wäre; das Griechische zumal schätzt er aufs Höchste, und von Berufung auf weltliche und kirchliche Schriftsteller der Vorzeit sind seine Schriften voll. Aber während dieses Abhängigkeitsverhältnis sonst den sehr geflissentlichen und ausdrücklichen Verzicht auf eigne Gedanken zur Folge hatte, drängen sich bei Scotus die eignen Gedanken vor; und auch was bei ihm die äußere Form der Ueberlieferung an sich trägt, dient doch, im ganzen Zusammenhang seiner Darstellung betrachtet, zur selbständigen und freien Reproduktion dieser Ueberlieferung. Diese ist aus der autoritativen Form durchaus in die von Scotus selbst sehr ausdrücklich für höher erklärte rationelle (besonders de div. nat. I, 69 p. 513) umgegossen. Freilich eben darum, weil auch bei Scotus von einem prinzipiellen Bruch mit der Autorität der Vergangenheit durchaus kein Bewußtsein besteht, ist auch keines vorhanden über die Kluft, die zwischen seiner Anschauung und der seiner Zeit besteht. Man könnte zwar ein solches Bewußtsein an den zahlreichen Stellen seiner Schriften suchen, welche erklären, sein Standpunkt sei nicht für die unwissende Menge, sondern für eine kleine Schar höher erleuchteter Weisen bestimmt. Darin entfernt sich zwar Scotus wiederum total von der Art der Lehrer, die wir bisher kennen lernten. Denn diesen liegt nichts ferner als ein solches esoterisches Be-

wußtsein. Sie sind vielmehr von der Aufgabe durchdrungen, so zu sagen Elementarlehrer zu sein, hohe Dinge zwar vorzutragen, aber diese in einer Form, die sie auch unvorbereiteten und minder befähigten Ingenien zugänglich macht. Indessen gerade auch hier ist Scotus in der Lage sich mit der Autorität zu decken. In höchstem Grade charakteristisch zwar ist für Scotus auch diese Ueberzeugung über die Menge wegzureden, und durchaus nichts was er sich nur äußerlich angeeignet hätte; aber angeeignet und ihm nicht eigentümlich ist es doch, da gerade auch die areopagitischen Schriften von der Anschauung durchdrungen sind, nur Mysterien, die für eine uneingeweihte Menge verschlossen sind und bleiben sollen, vorzutragen. Auch hier besteht eben eine große Harmonie unter den Elementen der Denkart des Scotus.

Wenden wir uns nun der originellen Gestalt zu, welche die dem Scotus durch die areopagitischen Schriften und Maximus Confessor besonders vermittelte neuplatonische Metaphysik christlicher Form durch ihn erhalten hat. „Oftmals habe ich erwogen“ (so lautet der charakteristische Anfang der Hauptschrift des Scotus), „und nach Kräften sorgfältig untersucht, wie sich alle im Geist erfaßbaren oder die Anstrengung desselben übersteigenden Dinge zuerst und zuhöchst einteilen lassen in solches, was ist und was nicht ist. Und als gemeinsame Bezeichnung für dieses Alles bietet sich uns der Ausdruck *Natur* dar.“ Für den idealistischen Standpunkt des Scotus ist dieser Anfang schon sehr bezeichnend. Er nimmt für die höchste Einteilung der Totalität aller Dinge, die er Natur φύσις nennt, gleich seinen Standpunkt im Denken, und teilt hienach sofort diese Gesamtheit ein in das was sich in diesem Denken als erkennbar und das was sich in ihm als unerkennbar kund gibt. Jenes ist das was ist, dieses das was nicht ist. In diesem Sinne steht z. B. der Gesamtheit alles Erkennbaren und insofern als seiend Praedicierten Gott als der Unerkennbare gegenüber, oder vielmehr er steht als superessentialis, als der Ueberseiende, über allem. Denn in Wahrheit ist Gott in allen Dingen der allein wahrhaft Seiende, nämlich die freilich positiv unbestimmbare Einheit aller Gegensätze.[1]) Die absolute Unerkennbarkeit Gottes ist die

---

[1]) „Ist Gott die essentia omnium, der allein Seiende, so begreift die Natur, wie sie Erigena definiert, sowohl an quae sunt als auch quae non sunt als Einheit in sich. Diese Einheit ist die Allheit, in welcher Gott und Kreatur, Unendliches und Endliches, als Einheit angeschaut werden.“ Baur Vorlesungen über die christl. Dogm. Gesch. II, 63.

Grundüberzeugung die Scotus den areopagitischen Schriften entnimmt. Mit diesen teilt er die ganze Theologie oder Gotteslehre in eine *kataphatische* oder bejahende und eine *apophatische* oder verneinende. Nur die letztere redet von Gott, wie man allein von ihm reden kann. Die kataphatische Theologie spricht Gott wohl alles Seiende zu, aber nicht ihm an sich, sondern nur um von der Ursache auf die Wirkung, vom Geschöpf auf den Schöpfer zu schließen. Die bejahende Theologie sagt wohl von Gott essentia (sein) aus, sie sagt aus, daß er Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit sei usw. Aber allen diesen Dingen steht ihr Gegensatz gegenüber, dem Sein das Nichtsein, der Wahrheit die Falschheit usw., und mit jedem Prädikate dieser Art wird Gott also in die Sphäre des Gegensatzes hineingezogen. Man kann also von Gott nicht sagen, daß er ist, daß er die Wahrheit, Güte usw. ist, sondern nur, daß er mehr als ist (Uebersein hat), mehr als Wahrheit ist usw., womit aber immer nur gesagt ist, was Gott nicht ist. Denn auch wenn man Gott überseiend (superessential) nennt, so sagt man aus, nicht was er ist, sondern was er nicht ist (de div. nat. I, 14 p. 462 C.), nämlich nicht essentialis (seiend oder wesentlich). In diesem Sinne führt Scotus auch aus, daß Gott über allen aristotelischen Kategorien erhaben und keine auf ihn anwendbar ist I, 15 ff. In Wahrheit ist aber dieser nichtseiende Gott, den Scotus daher auch geradezu als das Nichts bezeichnet (de div. nat. III, 19 p. 681 A.), als die über allem was ist und nicht ist übergreifende Einheit, das allein wahrhaft Seiende, der Grund und der Zweck alles Seins. Und eben der Darstellung des Gedankens, daß Gott alles in allem Anfang, Mitte und Ende aller Dinge ist, dient die Einteilung der Natur, welche das Thema des Hauptwerkes des Scotus ist und nach welcher diese Natur, wie Scotus sagt (II, 1 p. 522 D.), die Gott und Kreatur umfassende Gesamtheit in vier Klassen zerfällt, die nicht geschaffene und schaffende Natur, die geschaffene und schaffende Natur, die geschaffene und nicht schaffende Natur und endlich die weder geschaffene noch schaffende Natur. Von diesen vier Klassen fallen die erste und vierte unmittelbar mit Gott zusammen, der, als Urheber aller Dinge gedacht, nicht geschaffene und schaffende Natur ist, als Zweck und Ende aller Dinge, in welche sie zurückgenommen werden, weder geschaffene noch schaffende Natur. Dazwischen liegt die Welt des Geschaffenen in die geschaffene und schaffende und die geschaffene und nicht schaffende Natur zerfallend. Die Schöpfung ist nach Scotus der Uebergang des Nichts, das Gott an sich ist, zur Welt des dem Geiste Erkennbaren.

„Indem Gottes Güte“, sagt er, „durch seine Theophanieen sichtbar zu werden beginnt, kann man sagen, daß er aus dem Nichts zum Etwas übergehe, und daß diese Güte, welche im eigentlichen Sinne über allem Sein gedacht wird, auch im eigentlichen Sinne in allem Sein erkennbar wird. Daher auch die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung eine Theophanie, d. h. eine Gotteserscheinung genannt werden kann“(de div.nat. III, 19 p.681 A.). Doch wie gesagt, diese Selbstoffenbarungen Gottes stufen sich ab, ganz neuplatonisch. Die höchste ist das Hervortreten der geschaffenen und schaffenden Natur oder, nach Erigena's Auffassung der Trinität, des Sohnes. Diese Sphäre umfaßt nämlich die Gesamtheit der causae primordiales der Dinge, der Ideen, Prototypen und unwandelbaren Formen der Dinge, den *Noi* des Neuplatonismus entsprechend, die aber hier bei Scotus als oberste Einheit nicht des Nus, sondern was nur ein anderer, dem Scotus durch die christliche Tradition gegebener Name ist, der göttliche Logos und der Sohn umfaßt. Aus der Gesamtheit der Primordialursachen geht aber durch Vermittlung des heiligen Geistes (de div. nat. II, 32 p. 609 B. II, 19 p. 554 B.) die Welt der Substanzen und Individuen in den körperlichen Dingen, d. h. die geschaffene und nicht schaffende Natur hervor. Denn mit dem Hervortreten dieser Welt hört der Prozeß der göttlichen Selbsterschaffung auf. Auch die Sinnendinge erzeugen zwar Wirkungen. Diese sind jedoch mehr Schein als Wahrheit, denn sie haben keinen Bestand, sind nichts Wesenhaftes, sondern etwas Wandelbares und Flüchtiges, das sich daher auch auflöst und zu Nichte wird beim Rückgang der Dinge in Gott. In diesen sinnlichen Dingen also schafft Gott nicht weiter. *In sich zurückkehrend und das All in seine Einheit zurücknehmend, ist Gott die ungeschaffene, nicht schaffende Natur.* Der rückläufige Prozeß des Einswerdens mit Gott, den Erigena auch die *Deifikation* oder *Theosis* nennt, vollzieht sich dadurch, daß von unten nach oben jedes Gewirkte in seine Ursache, also jede Theophanie in die nächst höhere, und die höchsten in das göttliche Urwesen sich auflösen. Subsistiert doch nach Erigena, in konsequentester Durchführung platonischer Betrachtungsweise, die Vielheit der Individuen in der Einheit der Gattung und so durch die Reihenfolge der Gattungen hindurch alles in der obersten Einheit der göttlichen Wesenheit.

Mit seinem Gebrauch der Dialektik mußte er fortwährend mit der herrschenden Kirchenlehre in Kollision geraten. Auch ihm selbst

konnte dieser Widerspruch sich keineswegs völlig verbergen. Ihm half nun eben die alte alexandrinische Unterscheidung der Erkenntnis-weisen, der niederen oder enoterischen, für die freilich die Autorität die einzig mögliche und unentbehrliche Quelle der Wahrheit ist — es ist der Standpunkt der schwachen und unwissenden, fleischlich gesinnten Menge — und der höheren oder esoterischen, welche in der Autorität die Vernunft wieder erkennt und nur die Vernunft als Quelle der Wahrheit anerkennt, welches aber allein der Standpunkt der Erkenntnis des Weisen und Wissenden sein kann. Indem jedoch auch für Scotus die Autorität der Tradition oder der Offenbarung den Ausgangspunkt seiner Spekulation bildet, und diese nur in einer Umdeutung der Autorität zur Vernunft besteht, wobei sich Scotus unvermeidlich in den Vorstellungen und Ausdrücken der Ueberlieferung bewegt, ohne sie doch in ihrem zunächst gegebenen Sinn gelten lassen zu können, erhält sein System etwas seltsam Schillerndes und von ihm gilt der Vergleich mit einer Pfauenfeder, den er selbst von der Schrift gebraucht. Nicht richtiger ist die oft aufgestellte Behauptung in Scotus ruhten die Keime noch ungeschieden, die später in Scholastik und Mystik auseinandergehen[1]), wenigstens wenn damit gesagt sein soll, daß beide aus ihm hervorgegangen sind. Die Scholastik wäre so weit ihr Werden zu verfolgen ist, genau was sie ist geworden, auch wenn Scotus gar nicht gelebt hätte. Man braucht in ihrer Geschichte, wenn es sich nur darum handelt Entstehung und Entwicklung der eigentümlich so bezeichneten mittelalterlichen Form der Theologie darzustellen, an Scotus gar nicht oder kaum zu denken.[2]) Und die Mystik ist, soweit sie mit Scotus verwandt ist, nicht aus ihm hervorgegangen, sondern aus der Quelle aus der beide geschöpft haben, den areopagitischen Schriften. In Verbindung mit diesen Schriften wird noch auf ein Stück Wirksamkeit des Scotus Erigena zurückzukommen sein, welches sich in der Tat als seine folgenreichste wissenschaftliche Leistung bezeichnen läßt.

II. Spätkarolingische Theologen.

Wie nun im Bereiche wissenschaftlichen Denkens die politischen Maßregeln Karls des Großen bei Scotus Erigena infolge seiner indi-

[1]) Auch bei Erdmann a. a O. S. 250 finden sich zur Antwort auf die Frage, worin denn die tatsächliche Bedeutung des Scotus für die Entwicklung der Scholastik liegt, nur tönende Phrasen.

[2]) Die Anregung, welche die gegen Ende des 9. Jahrhunderts aufkeimenden intensiveren dialektischen Studien Scotus danken mögen, bleibt ein ganz äußerlicher Einfluß.

viduellen Begabung einmal einem Manne Luft schufen, von dem man sagen kann, daß er zu früh und jedenfalls nicht zur Zeit kam, so mußte viel häufiger der Fall eintreten, daß die durch jene Maßregeln wiederbelebte wissenschaftliche Tätigkeit einzelne Gedanken ins Leben rief, für die der Mann noch fehlte, oder mit denen zur Zeit vielleicht sich überhaupt noch nichts anfangen ließ. Einer der gebildetsten Männer des Zeitalters Karls des Kahlen, ist der als Schüler Rabanus' schon einmal genannte Abt von Ferrières, Servatus Lupus (885) gewesen. Er ist unter anderem auch aus einer Sammlung seiner für ihre Zeit sehr gut geschriebener Briefe bekannt, als eifriger und bildungsfähiger Leser dessen was ihm noch zugänglich war von antiker lateinischer Literatur. Da hört man von ihm einmal das Wort: „Mihi satis apparet propter se ipsam appetenda sapientia (Ep. I p. 2 ed. Baluze). Ich halte dafür, daß die Weisheit es wert ist für sich selbst getrieben zu werden." Lupus sagt das mit Beziehung auf die Befassung mit den freien Künsten. Dieser Gedanke rüttelt ja an den Fundamenten der damals noch in Theologie aufgehenden Wissenschaft, die durch sie im Gebrauch ihrer Zwecke ihre Grenze fand. Wohin konnte ein solcher Satz führen, wurde er in seiner vollen Bedeutung erfaßt und in ihr praktisch kritisch angewendet! Natürlich weit über das hinaus, wohin Lupus je gekommen ist und zu kommen dachte, wohin zu kommen damals überhaupt Niemand gedacht hat und so leicht auch denken konnte. Oder nehmen wir den Kommentar zum Evangelium Matthaei eines ungefähr gleichzeitig lebenden, völlig obskuren Mönchs des Klosters Stavelot bei Lüttich Namens Christian (Druthmar).[1]) Er hat aus älteren Kirchenvätern allerhand Gedanken sich aufgehen lassen über den verschiedenen Sinn der Schrift und daraus Veranlassung geschöpft, daran zu erinnern, daß der historische Sinn der biblischen Schrift, neben dem damals gemeinhin ungefähr allein in Betracht gezogenen allegorischen, auch noch der Erwägung wert sein möchte, überhaupt mehr Weisheit daraus gezogen als seine Zeit und jedenfalls er selbst brauchen konnte. Er erklärt in seinem Kommentar ausdrücklich, er bemühe sich mehr um den *sensus historicus* als um den *spiritalis*. Denn es scheine ihm widersinnig (ir-

[1]) [Vergl. hiezu oben S. 89 Anmerkung 2. Der Name Druthmar kommt in den Handschriften nicht vor. Die sehr seltene Ed. princ. (Straßburg, Joh. Grüninger 1514, ein Exemplar in Straßburg, ein anderes in Leipzig) von Jak. Wimpheling veranstaltet, umfaßt Kommentare zu Matth., Luk. und Joh. Die beiden letzteren erreichen den Wert des Mt.-Kommentars nicht und sind vermutlich nur Entwürfe für Vorträge gewesen.]

rationale) in einer Schrift nur nach dem geistigen Sinn zu suchen und den historischen gar nicht zu kennen. Die Historie sei das Fundament jedes Verständnisses, nach ihr müsse man vor allem forschen und ohne sie könne man zu keiner andern Auffassung des Textes ordentlicher Weise übergehen. Dies sind ja ganz anerkennenswerte Grundsätze, allein was ließ sich damit unter karolingischen Gelehrten machen? Sie waren von der Bibel schon durch die lateinische Uebersetzung getrennt, die ihnen zunächst allein vorlag und schon für sich zu tun machte. An das Griechisch und Hebräisch der Originale war gemeinhin nicht zu denken, sehr viel weniger noch an die Spannung mit der Tradition, zu der selbst ein ziemlich bescheidener Versuch zur Durchführung solcher Gedanken führen mußte. Auch zeigt Druthmar's Kommentar, daß er von der Riesenaufgabe, an die er sich erinnert, persönlich keine Ahnung hat, da er sich nirgends darüber erhebt auf höchst kindliche und inkonsequente Weise historische Exegese zu treiben. Sein Versuch hat auch nicht die geringste Folge gehabt. Die mittelalterliche Exegese blieb nach wie vor auf traditionellen Pfaden und ihre Allegoristik zumal sollte ihre größten Kühnheiten erst in der Zukunft noch hervorbringen. Immerhin verdient Druthmar's Versuch Erwähnung, schon insofern er an die Blindheit des Mittelalters erinnert, da wo sie am tiefsten war, im Bereich der Einsicht in die Geschichte. Schon damals war es zwar möglich, daß sie sich um eine Kleinigkeit hob, sei es durch größere Originalität und Energie kritischer Gedanken, wie namentlich der Kommentar zum Galaterbrief des kurz vor Ludwig dem Frommen verstorbenen Bischofs Claudius von Turin[1]) zeigt, sei es durch reichere Gelehrsamkeit, wie die des dem Claudius zeitgenössischen Abtes von Reichenau im Bodensee Wahlafried Strabo[2]) (gest. 842). Sein historischer Kommentar zu den damals gottesdienstlichen Bräuchen, betitelt: *de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum, über Anfänge und Entwicklung einiger kirchlichen Bräuche,* ist vielleicht die beste Arbeit, aus der man eine Vorstellung von der Höhe gewinnen kann, die für das historische Bewußtsein eines Gelehrten jener Zeiten überhaupt erreichbar war.

Aus wie tiefer Verwirrung eine Vorstellung von Geschichte und geschichtlicher Entwicklung sich im Mittelalter erst herauszuarbeiten

---

[1]) [M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. i. M. A. (1911) S. 390—396.]

[2]) [Schreibart genauer: Walahfried. — L. Eigl, Wahlafried Strabo. Ein Mönchs- und Dichterleben (1908). Manitius a. a. O. S. 302—311.]

hatte, davon gibt einen Begriff ungefähr die ganze bisherige Darlegung, zumal alles den Zustand der an das Mittelalter übergegangenen Reste antiker Kultur Betreffende. Unendlich hatte das Mittelalter erst wieder zu lernen und zu erfahren, bevor es sich zu einer etwas helleren, wissenschaftlicheren Stufe der Erkenntnis erheben konnte und einigermaßen mit dem Stande des Wissens und Begreifens der Welt, wie ihn einst das Altertum besessen hatte, zu wetteifern fähiger wurde. Von ungeheurer Bedeutung war für den Fortschritt auf dieser Bahn die Vermehrung seines Wissens, die Erweiterung der ihm zugänglichen Quellen seiner Information in aller Weltkenntnis. Welche epochemachende Bedeutung für die Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft sollte einst die Wiederentdeckung des vollständigen Aristoteles haben! Bis jetzt ist ja aber der Umkreis echter, aus den helleren Zeiten des Altertums ihm noch übrig gebliebener Quellen, aus denen das junge Mittelalter sich unterrichtete, nur immer enger, sind die Quellen nur immer trüber geworden. Hat nun etwa das karolingische Zeitalter diesen Prozeß des zunehmenden Verfalls aufgehalten? Finden sich unter den mannigfachen Förderungen, die es einer Erholung des wissenschaftlichen Betriebes brachte, auch wichtige Funde, die dazu geeignet waren, den Schatz des Wissens erheblich zu vermehren, den Horizont des Denkens wesentlich zu erweitern? Das ist die Frage, die noch an die karolingische Periode zu stellen bleibt, ehe der abermalige Zusammensturz auch ihrer Kultur eintritt.

III. Neuplatonismus und Mittelalter.

Die erheblichste Bereicherung des gelehrten Wissens durch eine neue, wieder aufgefundene oder neu erschlossene Quelle, welche das karolingische Zeitalter dem Mittelalter zugeführt hat, ist höchst seltsam, so seltsam, daß es sich sehr frägt, ob überhaupt von Erweiterung und Erhellung des mittelalterlichen Wissens durch diese neue Quelle geredet werden kann oder nicht vielmehr nur von Steigerung der Verwirrung seiner Einsichten. Die areopagitischen Schriften sind der direkteste und soweit bedeutendste Kanal, durch den der Neuplatonismus an das Mittelalter übergeleitet worden ist. Vom Neuplatonismus wußte das Mittelalter durch das ausgehende Altertum in der Hauptsache zunächst eben so viel und eben so wenig zu erfahren, wie von den großen Systemen seiner Philosophie. Seine erste, nur vermittelte Hauptquelle für den Neuplatonismus waren die Väter in ihren theologischen Arbeiten über ihn. Dazu trat die sonst ihm zugängliche Literatur über Neu-

platonismus. Berührung mit eigentlichen, direkten Denkmälern desselben fand im Abendlande wenigstens zuerst nicht statt; erst mit den areopagitischen Schriften hielt er daselbst seinen Einzug. Die Isagoge des Porphyrius, zu den Fibeln des Mittelalters gehörend, kann hiegegen keinen Einwand bilden.

Schon lange[1]) hatten sich griechische Gelehrte und Denker um die Sublimierung der Theologie der beiden größten Philosophen des Altertums Plato und Aristoteles bemüht, als im dritten Jahrhundert n. Chr. Plotin, der Stifter des Neuplatonismus, den Gipfel nach dem diese Bemühungen trachteten, erklomm. Der platonische Gott mit der schrankenlosen Fülle des innern Lebens, mit der Vielheit der Ideen in sich, und der aristotelische, der als absolutes Selbstbewußtsein die Vielheit des Denkens, des Denkenden und des Gedachten in sich schloß, schienen nicht allgemein, nicht abstrakt genug. Plotin fand das Allgemeinere und Abstraktere, das sich noch über diese Gottesbegriffe setzen ließ: „die schlechthin einfache, unterschiedslose und prädikatlose Einheit als Urwesen, *τὸ πρῶτον*, das Eins an sich *αὐτὸ ῾Εν* und das Erste.“ Aber auch es so zu bezeichnen war streng genommen schon zu viel. Denn da es schlechthin bestimmungslos sein soll, so kann es durch keines von allen möglichen Prädikaten bestimmt, so darf nichts von ihm bejaht werden. Nur was es nicht ist, läßt sich von ihm angeben, nicht was es ist, ja nicht einmal daß es ist. „Denn es ist nicht Sein, nicht Wesen, nicht gut, nicht schön, sondern Uebersein, Ueberwesen, übergut und überschön, über allem Denken und Wissen, daher selbst nicht Denken, nicht Wissen, auch nicht Selbstbewußtsein.“ Aus dieser so überschwänglich vorgestellten Urmonade dachte sich Plotin die Vielheit des Realen, die wirkliche Welt durch einen dynamisch, nicht substantiell vorgestellten Emanationsprozeß hervorgegangen. Und zwar sollte dieser Prozeß „als eine stufenweise nach abwärts sich abschwächende Ausstrahlung gedacht werden, dergestalt, daß das Emanierte selbst wieder ein anderes tiefer Liegendes emaniert, das aber geringer ist als jenes, zufolge des zu Grunde gelegten Grundsatzes, daß das Produkt immer unvollkommener sein müsse als der Produzent. Da alle Kraft vom Urwesen ausgeht, dieses aber stets in sich verharrt, so ist es nicht sowohl seinen Emanationen, als diese ihm immanent; nur insofern könnte man sagen es sei in ihnen, als es ihnen wie das Wirkende dem Gewirkten gegenwärtig ist. Dabei herrscht das Gesetz, daß

[1]) Loewe, Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im M. A. S. 34 f.

das Tiefere, gebunden an die Stufenordnung von unten nach oben, immer dem nächst Höheren, und so alles in dem Höchsten ist."

Nächst dieser obersten Eins findet denn nun der Gott Plato's und des Aristoteles Raum. Er füllt den ersten, aus jener Eins emanierenden, Lichtkreis aus, den die Neuplatoniker Nus nennen. Er enthält die intellektuelle Welt, den κόσμος νοητός der Ideen in sich, welche Ideen nicht bloß intelligible, sondern intelligente, persönliche Wesen, Vernunftprinzipe, νοῖ sind. Von ihm, dem Zweiten nach dem Eins, strahlt mittels der durch ihn hindurchwirkenden Kraft der Eins ein zweiter Lichtkreis aus, die Psyche oder das Dritte, der die Psyche und die Psychen enthält. Hier waltet, den Voraussetzungen des Systems gemäß, die Macht der Einheit im Verhältnis zum Lichtkreis des Nus in ansehnlich geschwächtem Maße; kommt es auch im Lichtkreis der Psyche noch nicht zu eigentlicher Geteiltheit, so besteht doch die Neigung dazu. Mit dem Eins, der Nus und der Psyche schließt sich aber die göttliche Trias ab. Darunter liegt die endlicheWelt. „Die mit der zunehmenden Entfernung von der obersten Lichtquelle immer mehr an Intensität abnehmende Ausstrahlung erreicht eine Grenze, wo das Licht in Finsternis, das Positive in ein Negatives übergeht. Dieses letzte Produkt ist die Materie. In die Materie sich versenkend, bringen die Seelen die Welt hervor. Aber doch nicht die Seelen der göttlichen Psyche selbst. Das Unendliche darf nicht verunreinigt werden durch das Endliche. Zumal auch Plotin die Materie als die Quelle des Bösen betrachtet. Die Kluft, die das Unendliche vom Endlichen trennt, möchte er durch Interpolation eines Mittelgliedes überbrücken. So scheidet er die Psyche wieder in eine himmlische und irdische Aphrodite. Nur die letztere und die von ihr umfaßten irdischen Seelen sollen in den Weltbildungsprozeß eingehen." Dies die Grundzüge der Metaphysik des Plotin. Darüber erhebt sich der Bau der neuplatonischen Ethik. Ihr Grundgedanke ist die Rückkehr des soeben überblickten Weltbildungsprozesses in sich selbst, oder die Rückkehr der Seele und aller Seelen in Gott. Durch Denken ist dies in diesem System nicht möglich. Denn die Ureins ist darin die Negation auch alles Denkens, so muß sich auch das Denken selbst negieren um zu ihr zu gelangen. So gibt es denn hier für die Seele keinen anderen Weg um zum absoluten Einfachen zurückzugelangen, als daß sie, durch alle untern Stufen zum Nus und zu jener Verbindung mit Gott, welche der Nus zu gewähren vermag, sich erhebend und darüber hinausschreitend, alle Vielheit, alle Mannigfaltig-

keit des Lebensinhaltes, alles Empfinden, Streben, Denken in sich aus-lösche, also durch Reinigung Κάθαρσις, Vereinfachung ἅπλωσις, Hingabe ἐπίδοσις, endliche Vereinigung ἕνωσις sich in den Stand der ἔκστασις, der Entrückung und Verzückung versetze. Die Seele müsse all ihre Eigen-heit, alle Bestimmtheit des Daseins von sich abstreifen, dann verliere sie sich im bestimmungslosen Absoluten, dann schwinde in ihr nicht bloß der Unterschied von Psyche und Nus, sondern auch ihre Andacht gegenüber dem Eins,—sie und das Urwesen sind nicht mehr zwei, sondern Eins, ja sie ist nicht nur in Gott und Gott in ihr, sondern sie wird oder besser ist Gott.“ Aber allerdings, davon waren die Neuplatoniker über-zeugt, nur auf Augenblicke und nicht ohne Unterstützung äußerer Mächte vermag sich die Seele zu solcher Höhe zu erheben. An diesem Punkte setzen die Versuche einer sublimierenden Restauration des heid-nischen Götterglaubens und heidnischer Kultur ein ,— Versuche, durch welche in der Tat der Neuplatonismus eine der letzten Zufluchts-stätten des alten, von der Kirche verdrängten griechisch-römischen Heidentums geworden ist.

Fürs nächste hing der Einfluß des Neuplatonismus gerade an diesem Bestreben, die letzten Reste des untergehenden, von der Kirche bekämpften, Heidentums durch eine idealisierende Inter-pretation zu retten, zur Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbreit-ung verdankt er ihm seine größte Popularität. Während der eigent-lich philosophische Kern des Neuplatonismus, der Natur der Sache nach, nur das Interesse sehr weniger Menschen besitzen konnte, kam er, durch die praktische Anwendung der philosophischen Grundge-danken auf eine Apologie des mit der Kirche ringenden Heidentums, einem in der Masse der noch übrigen Bekenner des Heidentums gegen Ausgang des dritten Jahrhunderts verbreiteten Bedürfnis entgegen. So-weit stand und fiel der Neuplatonismus mit dem antiken Heidentum selbst. Seinen späteren Einfluß hat er nur kompromittiert, indem er heidnische Mythologie und Religion verteidigte und seine ersten Ver-treter das Christentum leidenschaftlich bekämpften, die Kirche aber die Reste des Heidentums vollständig unterdrückte und ihr alsdann die Zukunft gehörte. Seine christenfeindliche Haltung hat jedenfalls vor-nehmlich bewirkt, daß für die abendländische Theologie der Neuplato-nismus durch sich selbst mindestens sehr bald von Einfluß zu sein auf-gehört hat. Man kann zwar nicht sagen, daß die christliche Theologie des Abendlandes sich von vornherein von Neuplatonismus fern ge-

halten hat.[1]) Im vierten Jahrhundert wenigstens hat der Rhetor Victorinus, der selbst in dieser Philosophie alt geworden war und erst als Greis zum Christentum übertrat, ihre Gedanken zur Bearbeitung der christlichen Theologie verwendet. Durch seinen Einfluß ließ sich dann auch Augustin tiefer mit dem Neuplatonismus ein und gestattete ihm einen sehr weitreichenden Einfluß auf die Gestaltung seiner Dogmatik. Dadurch war dem Neuplatonismus eine gewisse ununterbrochene Nachwirkung auf die Folgezeit gesichert. Augustin wurde der angesehendste Lehrmeister der abendländischen Theologie. Aber auf ihn beschränkte sich nun auch für Jahrhunderte der Einfluß des Neuplatonismus auf die Theologie des Abendlandes, jener Rhetor Victorinus wurde bald vollkommen vergessen. An und für sich selbst verlor der Neuplatonismus seitdem jede Bedeutung für diese Theologie und hörte vollständig auf für sie zu existieren. Hingegen ist Boëthius kein Argument, der in Hinsicht auf den Einfluß des Neuplatonismus auf die Theologie des Abendlandes gar nicht mit Augustin und Pseudodionysius zu koordinieren ist. Auch Porphyrius und dessen Ansehen unter christlichen Gelehrten des beginnenden Mittelalters ist kein Einwand dagegen, daß alle unmittelbaren Beziehungen zwischen christlicher Wissenschaft und Neuplatonismus seitdem aufhörten. Dieses Ansehen beschränkte sich schlechterdings auf den Verfasser jenes von uns schon ausführlich besprochenen, als Isagoge des Porphyrius bekannten kleinen Kommentars über die quinque voces. Damit war allerdings Porphyrius unter den Gelehrten des beginnenden Mittelalters ein so berühmter Mann als man es nur als Verfasser eines so kleinen und dem Inhalt nach relativ so unbedeutenden Schriftchens werden kann. Aber einmal hatte dieser Inhalt zu den spezifischen Lehren des Neuplatonismus gar keine Beziehung und sodann wußte damals auch Niemand etwas davon, daß der als Verfasser so verehrte Porphyrius einer der Meister der neuplatonischen Schule, der Lieblingsschüler ihres Stifters Plotin oder gar der einst berüchtigte Verfasser einer der schlimmsten Streitschriften gegen die Christen sein sollte. Kurz, so wie die Dinge standen, stellte auch die Isagoge des Porphyrius nur eine höchst zufällige, gleichgültige,

[1]) Vergl. Harnack Lehrbuch der Dogmatik III, ² 30 ff. Vergl. aber gegen den dort behaupteten Einfluß des Victorinus auf Augustin R. Schmid, Marius Vict. Rheter und seine Beziehungen zu Augustin (Kiel. Diss. 1895). Immerhin verdiente die Frage genauere Untersuchung, inwiefern Augustin's Kenntnis und Bewußtsein der Christenfeindlichkeit des Neuplatonismus ihn doch nicht von einer gewissen Intimität damit abgehalten hat.

auch ganz unbewußte Beziehung der christlichen Theologie zum Neuplatonismus her, welcher in keiner Weise die Meinung beschränken kann, daß der Neuplatonismus für die christliche Theologie im Abendland nicht mehr existierte. Um ihm hier zu einer Art Wiederauferstehung zu verhelfen, bedurfte es erst morgenländischer Einflüsse. Und diese wurden nicht vor dem neunten Jahrhundert eigentlich wirksam.

Im Morgenland war es mit dem Eindringen des Neuplatonismus in die Kirche anders gegangen. Hier beschränkte sich sein Einfluß nicht wie etwa bei Victorinus und Augustin auf die formelle Darstellung an sich selbst christlicher, aus der Kirche stammender Lehren, sondern es gelang ihm sich selbst so zu sagen ein Denkmal in der Kirche zu setzen und damit seiner Einwirkung auf deren Theologie eine viel größere Kontinuität zu sichern. Dies ist eben in den sogenannten areopagitischen Schriften geschehen, mit denen man freilich auf ein literarhistorisches Rätsel stößt, das noch keineswegs aufgehellt ist und an dessen Aufhellung gerade die neueste Zeit wieder arbeitet.[1])

IV. Die areopagitischen Schriften.

Unter dem Namen der pseudoareopagitischen Schriften[2]) versteht man einen Komplex griechisch geschriebener Schriften, der außer einer kleinen Sammlung von Briefen, einen Traktat über den Namen Gottes, einen zweiten von der mystischen Theologie, einen dritten und vierten von der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie umfaßt. Areopagitisch heißen diese Schriften, weil sie in der Kirche von frühester Zeit an, da sie in deren Gebrauch stehen, das ganze Mittelalter hindurch im Morgenland so gut wie im Abendland für das Werk des nach Apostelgeschichte 17 vom Apostel Paulus bekehrten Dionysius dem Areopagiten gemeinhin gegolten haben, also für ein Werk des apostolischen Zeitalters. Das können sie freilich, wie zuerst schon im 15. Jahrhundert

[1]) [Overbeck hatte die Arbeiten der achziger und neunziger Jahre im Auge: von J. Dräseke, H. Gelzer, O. Siebert, A. Jahn, Jos. Stiglmayr, H. Koch, N. Nilles, Leimbach und A., worüber die Handbücher Ueberweg-Heinze, Harnack, Loofs, Seeberg in den neuesten Auflagen Aufschluß geben.]

[2]) [Hugo Koch, Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. z. christl. Lit.-u. Dogm.-Gesch. v. Ehrhard u. Kirsch) Bd. I (1900) und Hist. Jahrb. 21 (1900) S. 58 ff. — G. Krüger, Wer war Ps.-Dionysios? Byz.: Ztschr. 8 (1899) 302 ff. Stiglmayr, Die Lehre v. d. Sakramenten nach Ps.-Dion. Ztschr. f. Kath. Theol. 22 (1898) S. 246 ff. und derselbe ebenda 23 (1899) S. 1 ff: Die Eschatologie des Ps.-Dion. und 24 (1900) S. 657 ff. Ueber das Bußwesen. H. Weertz, Die Gotteslehre des Ps. Dion. Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas v. Aqu. (Bonner Diss.) 1908.]

der Humanist Laurentius Valla gezeigt hat, nicht sein, doch da es hier ja nur auf die Ansicht des Mittelalters über diese Schriften ankommt, so können ein paar Andeutungen über ihren wahren Ursprung, die Hauptpunkte die sich darüber zur Zeit feststellen lassen, genügen. Die ältesten Spuren des Gebrauchs der areopagitischen Schriften im Orient sind sehr dunkel und lassen zweifelhaft, wie man ursprünglich über ihre Herkunft gedacht hat. Jedenfalls dringt verhältnismäßig früh die Meinung durch, daß sie Werke jenes Areopagiten seien. Aber wie steht es in dieser Beziehung mit ihnen selbst? Erheben sie nicht selbst den Anspruch von Dionysius dem Areopagiten zu sein, oder sind sie nachträglich durch irgend ein Mißverständnis auf diesen Namen gekommen? Es ist dies neuerdings nicht ganz ohne scheinbare Gründe behauptet worden. Dennoch überwiegen die Gegengründe, sie entscheiden zu Gunsten der Ansicht, daß die sogen. areopagitischen Schriften selbst von Dionysius dem Areopagiten sein wollen, also selbst sich ins apostolische Zeitalter versetzen und ursprünglich schon dem Areopagiten Dionysius untergeschoben und eine Fälschung sind. Doch wie man auch die ganze Kontroverse entscheiden mag, das Mittelalter ist jedenfalls mit diesen Schriften mystifiziert worden, indem es, unter sehr vereinzeltem Widerspruch, sie für das Werk eines Apostelschülers hielt, gleichviel wie es zu dieser Meinung gekommen sein mag. Wann und wo sind nun aber diese Schriften in Wahrheit entstanden? Was sich darüber feststellen läßt ist, bis gegenwärtig schwebende Untersuchungen etwa genauere Ergebnisse gestatten werden, nur so viel, daß sie erstens im Orient entstanden sind und wahrscheinlich um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts. Sie tauchen unzweideutig zuerst in den monophysitischen Streitigkeiten des sechsten Jahrhunderts auf, ferner aber setzen sie den Neuplatonismus voraus, und zwar diesen nicht mehr in seiner ursprünglichen, plotinischen Gestalt, sondern schon in der Ausbildung, welche dem neuplatonischen System in einem der seltsamsten Gemische abstraktester Dialektik und extravagantester Phantastik des zu Konstantinopel im Jahre 410 geborenen Philosophen Proclus,[1]) eine der letzten Säulen des griechischen Heidentums, gegeben hatte.

Die Metaphysik der areopagitischen Schriften, namentlich ihre Vorstellung von der Negativität der Gottesidee ist unverfälscht neu-

[1]) [Jos. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dion. Areop. in der Lehre vom Uebel Hist. Jahrb. der Görr.-Ges. 1895 Heft 2 u. 4.]

platonisch.[1]) „Sollte man nun nicht mit Wahrheit sagen, daß wir Gott erkennen, nicht aus seiner Natur — denn diese ist unerkennbar und über allen Verstand und Geist hinaus —, sondern indem wir aus der Ordnung alles Seyenden, die von ihm bestellt ist und gleichsam Abbilder und Aehnlichkeiten göttlicher Vorbilder hat, zu dem über alles Erhabenen nach Vermögen aufsteigen auf dem ordnungsmäßigen Wege, der in der Wegnahme von allem, in der Erhebung über alles zur Ursache von allem führt. Deshalb erkennt man Gott in allem und von allem gesondert (*ἐν πᾶσιν καὶ χωρὶς πάντων*) durch die Erkenntnis und durch die Unkenntnis (*ἀγνωσία*). Sein ist geistiges Erkennen, Verstand, Wissenschaft, Tastsinn und Wahrnehmung der Sinne, Vorstellung, Phantasie (*φαντασία.*), Name und alles andere. Und doch wird er weder geistig erkannt, noch ausgesprochen oder genannt. Er ist nichts von den seienden Dingen und wird in keinem davon erkannt. Er ist Alles in allen Dingen und Nichts in Keinem, und er wird von allen aus allem erkannt, von keinem aus keinem. Und das ist richtig von Gott gesprochen und er wird aus allem Seyenden gepriesen nach dem in allen Dingen, deren Ursache er ist, gegebenen Maße. Und wiederum die göttlichste Gotteserkenntnis ist die durch Unkenntnis erfaßte, in jener über den Geist (*νοῦς*) erhabenen Einigung, wenn der Geist sich von allem Seienden entfernend, sich dann selbst aufgibt und mit den überschwänglich glänzenden Strahlen vereinigt wird, von dorther und dort bestrahlt von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit. Doch ist er (Gott) auch aus allem zu erkennen, wie ich sagte; denn er ist nach der Schrift die alles schaffende, die ewig alles in Uebereinstimmung bringende, der unauflösbaren Zusammenstimmung und Ordnung aller Dinge Ursache; immer knüpfet sie das Ende der ersten mit den Anfängen der folgenden zusammen und wirkt aufs schönste die eine Eintracht und Zusammenstimmung des Ganzen." So Dionysius in de div. nomin. VII, 3, das ist ganz aus der neuplatonischen Vorstellung jenes obersten, nicht seienden, abstrakten, aber, so weit sein Licht reicht, alles durchstrahlenden Eins geredet. Die Art wie hier plötzlich unter durchaus neuplatonischen Wendungen das Zeugnis der Schrift angerufen wird, gibt eine gute Vorstellung davon, wie leicht sich dem Verfasser überhaupt die kirchliche Theologie in das neuplatonische System fügt. Insbesondere da, wo in diesem System bei seinen professionellen Verkündern Ekstase und die

[1]) Die folgenden Proben aus Engelhardts Uebersetzung I, 129 f, hie und da nach dem Urtext verdeutlicht.

dem höchsten Trachten der Seele nach Vereinigung mit der höchsten Eins behilfliche Macht höherer, dämonischer Wesen eintritt, treten hier Christus und die Kirche mit ihrer Verfassung und ihrem Kultus, mit ihrer in der Schrift gegebenen Offenbarungsurkunde ein. „Ueber die überwesentlichen und geheimen Gottheiten, sagt Dionysius de div. nom. I, 1, darf anders weder gesagt noch gedacht werden, als was von Gott selbst in den heiligen Schriften uns geoffenbart ist. Denn jene Urkunde der über Verstand, Vernunft und Wesenheit erhabenen Ueberwesenheit kann allein die überwesentliche Kenntnis besitzen, und wir können dem Unzugänglichen nur in so weit zustreben, als sich der Strahl der göttlichen Schriften in uns senkt, und der höhere Glanz uns zur Besonnenheit und heiligen Scheu vor dem Göttlichen stimmt.“ Nach Dionysius ist es — wiederum ganz neuplatonisch — göttliche Ordnung, daß die Zweiten durch die Ersten zum Göttlichen geführt werden; es gilt auf Grund dieser Ordnung für alle Geister, hohe, niedrige und einander gleiche, daß in jeder Hierarchie höhere, mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte seien, daß unter den Geweihten die göttlicheren Leiter der Niedrigeren wären zur göttlichen Nähe (de cael. hier. IV, 3). So ist Christus bei Dionysius in der Reihe dieser Mittler der oberste Hierarch, aber als solcher eben zu hoch; auch zu ihm muß es für Wesensreihen, die tief unter ihm stehen, wie die Menschen, wieder eine Vermittlung geben. Der Areopagite nimmt ein ganzes System solcher Vermittlungen an, zunächst die Hierarchie der Engel und als irdisches Abbild die Hierarchie der irdischen Kirche und ihrer Sakramente, beide durchstrahlt vom Lichte Jesu, und die irdische Hierarchie dadurch zur himmlischen emporgehoben und befähigt priesterlich zu walten und der Menschheit die Vergöttlichung zu vermitteln (vergl. de eccl. hierarch. I, 1). Jegliche Hierarchie, die himmlische und die irdische, sagt Dionysius de eccl. hier. I, 2 hat eine Kraft „welche durch ihre gesamte hierarchische Wirkung durchgeht, auf daß der Hierarch, je nach seiner Wesenheit und gemäß seiner Art und Ordnung im Göttlichen vollendet und vergöttlicht wird, den unter ihm stehenden, jedem nach seiner Würdigkeit, die ihm selbst von Gott zugeteilte heilige Vergöttlichung mitteile. Die Niedrigstehenden folgen dann den Höheren, ziehen aber wieder selbst die unter ihnen stehenden zum Höheren auf. Diese gehen dann vorwärts und führen wieder andere nach Kräften, und durch diese göttliche hierarchische Einrichtung nimmt jeder nach seinen Kräften am wahrhaft Schönen, Weisen und

Guten Teil." Die himmlische Hierarchie sei ihrer Art und Bestimmung nach unkörperlich, geistig und überweltlich. „Unsere Hierarchie aber, die der irdischen Kirche, erblicken wir als uns selbst gemäß voll der Mannigfaltigkeit sinnlicher Symbole, der Sakramente und des Kultus überhaupt, von denen wir auf hierarchische Weise zu der eingestaltigen Vergöttlichung, nach unserem Maße, zu Gott und der göttlichen Tugend aufgeführt werden. Jene Hierarchie der Geisteswesen, als Geister haben, wie es ihnen gebührt, geistige Einsicht. Wir irdische Wesen werden durch sinnliche Bilder, so weit unsere Kräfte es erlauben, geistigen Anschauungen zugeführt. Um die Wahrheit zu sagen, so ist nur Eines nach dem alle Gottgestaltigen streben, aber sie nehmen an diesem Einen, ob es gleich nur Eines ist, nicht auf Eine Weise teil, sondern wie die göttliche Wage jedem sein Los nach seiner Würdigkeit zuteilt." Dies muß genügen zur flüchtigen Uebersicht der Lehrweise der areopagitischen Schriften: eine eigentümliche Verquickung von Neuplatonismus und Kirchenglaube, welche eine höchst einflußreiche Größe in der Geschichte der christlichen Theologie werden sollte, so einflußreich, daß die areopagitischen Schriften eine der großartigsten und folgenreichsten historischen Mystifikationen eines langen historischen Zeitraumes sind, welche die Geschichte in der Kirche kennt, das morgenländische Gegenstück etwa zu den pseudoisidorischen Dekretalen und dem von ihnen errungenen Ansehen im Abendland.

Das ungeheure Ansehen, zu dem diese sog. areopagitischen Schriften kamen und mit denen sie der neuplatonischen Mystik eine Stätte in der Kirche schufen, beruhte auf der beim ersten Auftauchen auch ziemlich von vornherein geltenden Annahme, daß diese Schriften ein Werk der Apostelzeit seien. Wohl gab es anfangs für sie einigen Widerstand gegen diese Schätzung zu überwinden, aber sie besteht schon im sechsten Jahrhundert und behauptet sich von da ab nur immer siegreicher. Zunächst aber existierte diese Annahme und existierten diese Schriften nur für das Morgenland. Was dort zur Zeit der mutmaßlichen Entstehung der areopagitischen Schriften geschah, davon drang ins Abendland nur ein ferner Schimmer. Sie setzten sich in der Verehrung der morgenländischen Theologen fest. Namentlich ward diese Verehrung gesichert durch den konstantinopolitanischen Mönch Maximus Confessor, der im siebenten Jahrhundert sich besonders durch sein energisches Verhalten in den von Konstantinopel ausgegangenen monothelitischen Streitigkeiten große Autorität

errang, als eifriger Bewunderer der areopagitischen Schriften auch weitläufige Kommentare dazu verfaßte und mit seiner übrigen Schriftstellerei bemüht war, die Grundgedanken der darin niedergelegten Philosophie in die allgemein anerkannte byzantinische Theologie übergehen zu lassen. Dem Abendland blieben sie auch im siebenten Jahrhundert noch so gut wie unbekannt. Zwar hat der genannte Abt Maximus Confessor eine Zeitlang in Nordafrika gewirkt, ist auch in Rom gewesen und mit Rom in Verbindung geblieben, dahin mag durch ihn schon etwas von den areopagitischen Schriften gedrungen sein. Wie dies geschehen entzieht sich unserer Wahrnehmung und Kenntnis.[1]) Es ist überhaupt kein weiterer Grund dafür vorhanden, daß es etwas gewesen ist, als die Tatsache des Bekanntseins der areopagitischen Schriften in Rom im achten Jahrhundert, von wo ihre Verbreitung ins Abendland ausging. Wir wissen, daß Papst Paul I. um das Jahr 760 den Geschenken, mit denen er um die Gunst des Frankenkönigs Pipin I. warb, einige areopagitische Schriften im griechischen Urtext beilegte.[2]) Am Hofe von Karl des Großen Vater war aber kaum jemand im Stande sie auch nur zu lesen, niemand jedenfalls sie zu verstehen und mit ihrem abstrusen Inhalt etwas anzufangen, so daß es für dieses erste Mal beim bloßen Versuche blieb das Abendland mit ihnen bekannt zu machen. Etwas besseren Erfolg hatte eine Wiederholung desselben Geschenkes nach etwa sechzig Jahren. Die Gesandtschaft, welche der griechische Kaiser Michael II. der Stammler aus Anlaß der Bilderstreitigkeiten um 825 an Pipins Enkel, Kaiser Ludwig den Frommen, sandte, brachte wieder ein Exemplar der areopagitischen Schriften mit sich[3]), natürlich wiederum griechisch. Dieses Mal fand die Gabe bessere Würdigung und sofortige Beachtung. Diese letztere freilich zunächst ganz und gar nicht um des Inhaltes, sondern um des Namens ihres Verfassers willen. Gemäß der im Orient längst herrschenden Annahme hatten auch die byzantinischen

---

[1]) Über die ersten völlig undeutlichen Spuren der areop. Schriften im Abendland s. Engelhardt. Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius I, 46 f.

[2]) S. die Worte des Briefs Pauls I an Pipin bei Schneider Areopagitica S. 62 f.

[3]) S. den Bericht des Siegbert v. Gembloux, bei Schneider Areop. S. 61. — [Joh. Draeseke, Zum Neuplatonismus Erigenas (Ztschr. K. G. Bd. 33. 1912. 73—84) verweist auf ein 1898 erschienenes Werk des Russen A. Brilliantoff über den Einfluß der orientalischen Theol. auf die occidentalische in den Werken des Erigena, der erst nur aus Augustin, Gregor, Isidor, Cicero platonische Ideen sich aneignete, bis er 827 in der karolingischen Hofbibliothek den Areopagiten kennen gelernt habe. Dazu Jacquin, Rev. Scienc. philos. et theol. 1. 1907. 674—685.]

Gesandten sie als das Werk des von Paulus bekehrten Dionysius Areopagiten mitgebracht. Mit ihr waren die karolingischen Theologen nicht in der Lage etwas anderes zu tun, als sie blind anzunehmen. Es entstand aber für sie die interessante Frage, wie sich der Verfasser dieser Schriften zu dem gleichnamigen, seit uralten Zeiten in der gallischen Kirche verehrten, angeblichen Apostel Galliens Dionysius verhalte, der insbesondere hier als der Schutzpatron der Abtei S. Denys bei Paris, einer der bedeutendsten im fränkischen Reich, galt. Die Frage war selbst für die sehr primitive, in historischen Dingen noch sehr naive Gelehrsamkeit dieses Zeitalters nicht ganz glatt, und nicht ohne weiteres konnte die Meinung durchdringen der übrigens rein sagenhafte Bekehrer Galliens, Dionysius, sei identisch mit dem Paulusjünger, dem Areopagiten Dionysius, dessen Schriften man nun besitzen sollte. Doch schließlich und mit nicht eben großer Mühe siegte die Meinung ihrer Identität und daß der Verfasser der soeben ins Land gekommenen Schriften Galliens Apostel Dionysius sei. Zur allgemeinen Ueberzeugung erhob sie ganz besonders der Abt Hilduin von St. Denys, nachdem er von Ludwig dem Frommen den Auftrag erhalten hatte, die ganze Frage über die Person des Nationalheiligen zu untersuchen. Die Byzantiner selbst hatten keine Ahnung von der Kostbarkeit des mitgebrachten Geschenkes, die es nun für die Empfänger erhielt, und sie hätten Anlaß haben mögen über die rasche Entscheidung des durch sie unabsichtlich veranlaßten Streites über die Person der Verfasserschaft der von ihnen gebrachten Schriften, den Kopf zu schütteln. Sie durften sich wohl fragen, ob bei diesem Streit irgend jemand diese Schriften auch nur wirklich gelesen hatte. Daß dies nicht so leicht unter den Theologen Ludwigs des Frommen möglich war, davon mußten sie sich ja bald aus dem täglichen Verkehr mit den Personen des karolingischen Hofes überzeugen. So weit Einsicht vorhanden ist in den Streit um die Identität des gallischen und des areopagitischen Dionysius, scheint wirklich das Obsiegen der Verschweißung, das Hilduin durchsetzte, sozusagen über den Kopf weg der areopagitischen Schriften sich entschieden zu haben, ohne daß man sich tiefer um ihren Inhalt gekümmert hätte. Nachdem der Schutzpatron von St. Denys als ihr Verfasser anerkannt war, fand sich ihre Herkunft vollends in die Wolken einer phantastischen Legende entrückt, war zugleich aber auch das Verlangen sich tiefer mit ihrem Inhalte einzulassen, einen Uebersetzer für sie zu finden, nicht wenig gesteigert. Noch für die ganze Zeit Ludwigs des Frommen, bei

dessen Tode die areopagitischen Schriften etwa fünfzehn Jahre im Lande waren, läßt sich nur feststellen, daß man sich zu gedulden hatte und der gesuchte Uebersetzer sich nicht fand. Man mußte bis in die Zeiten des Sohnes Ludwigs des Frommen, Karls des Kahlen 843—877 warten, und hier beweist die Person, die sich für die gewünschte Arbeit endlich fand, an sich selbst, daß unter Umständen das Suchen hätte noch länger dauern mögen. Denn der Mann, der die Uebersetzung lieferte war jedenfalls ein seltener Mann: Joh. Scotus Erigena.[1]) Seine Stellung zu den areopagitischen Schriften hat in sehr mannigfacher Weise über deren Einfluß auf die mittelalterliche Theologie entschieden.

V. Die lateinische Uebersetzung des Joh. Scotus.

Es gilt festzustellen, was Scotus für die areopagitischen Schriften getan hat, und was sie für ihn waren. Er verfügte für ihre Verwendung über zweierlei Fähigkeiten, die damals nicht so leicht jemand besaß: er konnte Griechisch, besaß aber nicht nur diese eine unerläßliche, äußere Vorbedingung des Verständnisses so lange sie nur griechisch zu lesen waren, sondern auch noch die andere nicht minder wesentliche, er konnte sie, d. h. ihren Inhalt auch verstehen. Dank seiner Kenntnis des Griechischen konnte er die so lang begehrte Uebersetzung liefern. Nicht nur sie übersetzte er, auch einen andern ihnen verwandten, gleichfalls als Kanal des Neuplatonismus für das Mittelalter in Betracht kommenden Text, die Scholien des Maximus Confessor zu den dunkeln Stellen der Reden des Gregor von Nazianz. Diese beiden Uebersetzungen, die sich erhalten haben, sind für ihre Zeit höchst achtbare Arbeiten; bei den immerhin nicht vollkommen genügenden Sprachkenntnissen des Scotus und besonders wegen ihrer sklavischen Wörtlichkeit sind sie allerdings so ausgefallen, daß auch ihre Form dem gutwilligsten Leser, der sich mit ihrer Hilfe des Inhalts bemächtigen wollte, nicht wenige Schwierigkeiten in den Weg legte. Ohne einige Begeisterung konnte dieser Leser auch jetzt nicht zum Ziel gelangen. Was des Scotus Verständnis für den Inhalt seiner Uebersetzung angeht, so darf nicht etwa die Vermutung Platz greifen, dessen Gelehrsamkeit sei in Umfang und Inhalt von der Gelehr-

[1]) Eine Uebersetzung vor Scotus hat es nicht gegeben. Daß Ludwig der Fromme sie schon vor Ueberreichung des byzantinischen Geschenks veranlaßt hätte — was vielleicht die Meinung des Sigbert von Gembloux bei Schneider Areop. S. 61 ist — erledigt sich schon durch seinen späteren Auftrag zu einer Uebersetzung an Abt Hilduin bei Schneider S. 20. Daß aber dieser Auftrag unausgeführt blieb, können schon Hilduin's Worte bei Schneider S. 24. 62. zeigen.

samkeit seiner Zeit verschieden gewesen. Scotus weiß von allem was man unter historischen Kenntnissen versteht durchaus nicht mehr als für einen Gelehrten des neunten Jahrhunderts wißbar war und von den ausgezeichneteren darunter auch gemeinhin gewußt wurde. Die ihm vom Altertum zugeführte Tradition war in der Hauptsache ganz die damals jedem Gelehrten zugängliche. Gerade an Scotus Verhalten zu den areopagitischen Schriften zeigt sich dies in besonders lehrreicher und anschaulicher Weise. Denn das historische Rätsel derselben durchschaut Scotus nicht im geringsten besser als die Gelehrten seiner Zeit und deren Annahmen über ihre Herkunft galten ohne weiteres auch für ihn. Auch er hält den von Paulus nach Apostelgeschichte 17, 34 bekehrten Areopagiten Dionysius für den Verfasser der sog. areopagitischen Schriften, ihn für identisch mit dem angeblichen Bekehrer Galliens, dem heiligen Dionysius. Und so wenig wie sonst Jemand hat Scotus eine Ahnung davon, daß die Weisheit der areopagitischen Schriften Neuplatonismus war, von welchem Neuplatonismus er eben so wenig unmittelbare Kenntnis hat wie sonst ein zeitgenössischer abendländischer Gelehrter. Scotus hat die areopagitischen Schriften verstanden, von allen historischen Voraussetzungen dieses Verständnisses muß aber vollständig abgesehen werden. Es darf dabei nur an den philosophischen Inhalt derselben gedacht werden und für diesen allerdings besitzt Scotus ein philosophisches Verständnis, in dem ihm niemand unter seinen Zeitgenossen gleichkommt. Nicht nur begleitet er die von ihm übersetzten areopagitischen Texte und auch den verwandten Kommentar des Maximus Confessor mit ausführlichen, auch uns noch zum Teil erhaltenen Kommentaren, sondern die Lehre dieser Schriften hat er zum Fundament der eigenen gemacht. Er bekennt sich in begeisterten Worten dazu, den areopagitischen Schriften für den Inhalt seiner Lehre aufs tiefste verpflichtet zu sein.[1]) Es scheint sich in der Tat sein philosophisches Genie an diesen Schriften entzündet zu haben. Mit diesem Genie steht er in seiner Zeit allein, zwischen ihr und den areopagitischen Schriften stand nicht nur die griechische Ursprache, sondern als ein noch viel ernsteres Hindernis des Verständnisses ihr Inhalt und ihre Denkweise. Diese der Zeit nun nahezubringen und der Zeit die areopagitischen Schriften wirklich verständlich zu machen und gar sie dafür zu gewinnen, dazu war Scotus bei seiner eignen Isoliertheit in der Zeit

[1]) S. die Widmung der Uebersetzung der Ambigua des Maximus an Karl den Kahlen S. 1195 f. ed. Floss.

gerade ganz vorzüglich wenig geeignet. Daher hat er der Welt den Zugang zu den areopagitischen Schriften nur als Uebersetzer eröffnet. Er hat dem Mittelalter einen lateinischen Text geliefert, und einen andern als den des Scotus hat das abendländische Mittelalter allerdings nie gehabt. Kam es dann aber darauf an, sich sonst in diesen Text tiefer einzulassen, so hat Scotus eher abschreckend gewirkt und den Theologen seiner und der nächsten Zeit das Interesse am Inhalt der areopagitischen Schriften nur geraubt. Bei den zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungenen Annahmen über die Herkunft dieser Schriften fehlte es ja den bezeichneten Theologen nicht an Vorurteil für sie und an freudigem Eifer für ihr tieferes Verständnis. Aber eben diesen Eifer vermochte Scotus nur zu dämpfen und für eine Zeitlang still zu stellen. Keinen Fürsprecher und Kommentator konnten die areopagitischen Schriften damals erhalten, der sie so kompromittiert hätte wie Scotus, in dessen eigener, wie er selbst laut bekannte, aus den Areopagiticis geschöpften Denkart, man, je mehr man sie kennen lernte und soviel man davon verstand, nur die schlimmste Ketzerei zu finden vermochte, und mit welcher seine theologischen Zeitgenossen wiederholt schon in Konflikt gerieten. Andererseits waren ohne Lehrer die areopagitischen Schriften für die Zeit im allgemeinen nicht zu verstehen. So ist es gekommen, daß Scotus dem Mittelalter wirklich nur die lateinische Uebersetzung der areopagitischen Schriften geliefert hat, damit die Grundbedingung ihres Einflusses im Abendland geschaffen, aber doch zugleich diesen Einfluß zunächst nur still gestellt hat. Man hatte nun einen lateinischen Text der Areopagitica, aber durch Scotus Vermittlung breitete sich ein unheimlicher Schatten darüber. Die Folge war, daß man diesen Text, der ja ohnehin in der Fassung des Scotus nicht leicht zugänglich war, zwar dank dem Ansehen in das ihn die allgemeinen Annahmen über seine Herkunft gesetzt hatten, zu verwerfen zwar sich nicht beikommen ließ, aber doch fürs erste als ein unverstandenes Rätsel bei Seite legte. Erst mußte die philosophische Vorbildung des Mittelalters durch eigne Anstrengung viel weiter gediehen und zum Gemeingut viel ausgedehnterer Kreise geworden sein, bis man dazu kam, sich wieder mit den areopagitischen Schriften zu befassen und ihren Inhalt den eignen Gedanken einzuverleiben. Dies geschah erst in einer viel späteren Periode, da das abendländische Mittelalter in der Tat sich durch die Ueberlieferung hindurch zu einer eignen Theologie emporgearbeitet hatte und auch an ihrem mystischen Zweige tätig war.

Es hatte sich um die Wünschbarkeit eines Zuwachses an Wissen und Kenntnissen gehandelt, der den Horizont der lateinischen Gelehrten des karolingischen Zeitalters erweitert hätte. Die areopagitischen Schriften waren die neue Quelle gewesen, allerdings ein seltsamer Zuwachs. Zu wirklicher Bereicherung und Aufhellung des historischen Wissens, dessen die Gelehrsamkeit so sehr bedurft hätte um wissenschaftlich wertvollen Einsichten näher zu kommen, war ein apokryphes Produkt von so komplizierter und schwer durchsichtiger Entstehung vorzüglich wenig geeignet. In dieser Hinsicht konnte gerade dieser Fund die Verworrenheit und Trübe des Wissens nur steigern. Sein sonstiger, eigentlicher Inhalt kam zu früh und blieb der Theologie des Zeitalters im Abendlande einstweilen ungenießbar. Nur für ein Individuum war er verwendbar, für Scotus Erigena. Dank dessen Uebersetzung war aber wenigstens die äußere Erhaltung möglich, bis die allgemeine Theologie so weit war ihn wieder hervorzuziehen. Wir haben in einer Geschichte der mittelalterlichen Theologie Scotus Erigena nicht übergehen können. Aber es muß anerkannt bleiben, daß er darin ein isoliertes Phänomen ist, seine eigenen, von der werdenden Scholastik unterschiedenen Wege geht und daher von uns nicht als ein Element zur theologischen Entwicklung des Mittelalters betrachtet werden durfte. Eben darum bezeichneten wir sein Auftreten als die extravaganteste Frucht der karolingischen Kultur. Scotus Erigena steht — als eigener Denker wie als Vermittler osteuropäischer Mystik — an einem äußersten Endpunkte dessen was die von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern im Bereich der höheren Bildung entfesselten Kräfte erreicht haben. Im Zusammenhang mit unserer Darstellung hat er unser Interesse vor allem gefesselt als lebendiger Beweis der in der karolingischen Kultur verborgenen Möglichkeiten. Allein er ist nur eine sehr individuelle und isolierte Verwirklichung dieser Möglichkeiten, und zwar eine solche, die vielmehr von der Theologie abführte, weil sie auf dem Wege zu einer Philosophie, zur Neubegründung der weltlichen Wissenschaft lag. Bis die zeitgenössische Theologie ihrerseits einen Schritt vorwärts tat, dauerte es noch eine geraume Weile.

Auf die Leistungen des karolingischen Zeitalters zurückblickend, läßt sich nur wiederholen, daß der wesentlich politische Charakter der Gründung Karls des Großen an sich selbst nicht geeignet war die Theologie auf ihrer Bahn zu einer neuen Form direkt zu fördern. Andererseits ist auch klar geworden, in welchem Maße die karolingische Neu-

ordnung der Verhältnisse der Theologie mit aller Kultur neue Wege öffnete, welcher Reichtum von Entwicklungskeimen, dank dem Schutz des mit seiner ganzen Macht neuen Kulturaufgaben zugewendeten Staates, Aussicht in unabsehbare Möglichkeiten gestattete, auch für die Theologie. Dazu aber bedurfte es der Zeit, und eben diese Zeit hat die karolingische Kultur zu ihrer Entfaltung nicht gehabt. Das Riesenreich Karls des Großen ist infolge der gewaltigen Fundamentierung, welche die ungewöhnlich lange Regierung eines ungewöhnlich gewaltigen Herrschergenies gestattete, zwar eines der folgenreichsten Gebilde die die Geschichte kennt. Seinem eignen und ursprünglichen Bestande nach ist es jedoch ein sehr kurzlebiges Gebilde gewesen. Es hat seinen Gründer nur wenig überlebt. Nur der Sohn hielt es noch beieinander, gegen Ende seiner Regierung infolge der Unbändigkeit der politischen Ansprüche wiederum seiner Söhne mit äußerster Mühe. Schon drei Jahre nach seinem Tode, fast dreißig Jahre nach dem Tode des Großvaters, 843, hatten diese Söhne das Reich unter sich geteilt. Es war in die drei großen Trümmerstücke zerfallen, welche noch heute die Grundsteine der politischen Ordnung des westlichen Europa bilden. Fürs erste aber schufen sie durch ihr Auseinanderstürzen und die Wirren ihrer Kämpfe untereinander auch tiefe Störungen der Ordnung innert ihrer selbst. Es folgte wiederum Zerstörung und Auflösung, Verfall und Barbarei, wo Ordnung und Kultur im fränkischen Staate neu zu erstehen schienen. Diese furchtbare politische Katastrophe stellte, wie vieles andere, auch die weitere Entwicklung der Theologie still und verlangsamte sie außerordentlich. Weitaus nicht alles ging in der Verwüstung des ausgehenden neunten und zehnten Jahrhunderts zu Grunde. Die entscheidende Bedeutung der karolingischen Zeit für die fernere Gestaltung selbst der Geschichte der abendländischen Theologie zeigt sich besonders daran, daß diese Zeit darüber entschieden hat, wo die neue spezifisch mittelalterliche oder im engsten Sinne scholastisch zu nennende Gestalt der Theologie entstanden ist. Frankreich ist ihre Heimat gewesen, als Kernland der fränkischen Monarchie. Sobald der Fortschritt der Wissenschaft von ihr da geschaffen wurde, hat diese daselbst auch die nachhaltigste Fortwirkung gefunden.

DRITTER ABSCHNITT.

NEUER VERFALL UND UEBERGANG ZUR ENTSTEHUNG EINER EIGENTÜMLICHEN MITTELALTERLICHEN THEOLOGIE (900—1050.)

ZEHNTES KAPITEL.

DIE TERRITORIALEN KULTUREN.

Für die in diesem Abschnitt zusammengefaßte Periode gibt es einen doppelten Prozeß zu verfolgen, einen des Verfalls, der die fernere Entwicklung der Dinge aufgehalten hat, und einen des Fortschritts, der endlich zur Entstehung des eigentümlichen Gebildes führt, das man unter Scholastik im eigentlichen Sinn versteht und welches die spezifisch mittelalterliche Gestalt der Theologie ist. Zum Verständnis des letzteren, fortschrittlichen Prozesses kommt es aber noch ganz besonders darauf an, die doppelte Gewalt des Staates und der Kirche auseinanderzuhalten und in ihrem gesonderten Wirken zu erkennen, unter dem die Geschichte namentlich der Kultur des Mittelalters verlaufen ist. In dieser Periode erhebt sich die Kirche allmählich wieder zu selbständiger Macht, während die Anfänge der Geschichte des Mittelalters ganz besonders dadurch charakterisiert sind, daß diese Macht ihr fehlte und sie von der Wucht der ganz überwiegend politischen Restaurationsaufgaben der Uebergangszeit vom Altertum zu der mit dem Mittelalter sich eröffnenden Neuzeit, zurückgedrängt wird. Seinen Gipfel erreicht dieser Primat des Staates über die Kirche eben in der Gründung der karolingischen Monarchie. Daß es mit diesem Primat seit ihrem Verfall abwärts geht, ist die entscheidenste Tatsache von allgemeiner Bedeutung in dem jetzt vorliegenden Zeitraum.

Die mächtig zerstörenden Wirkungen dieses Verfalls sind begreiflich genug. Je einseitiger und ausschließlicher von der Staatsgewalt alles getragen worden war, was für Wiederherstellung und Reform in Staat und Kirche geschah, desto verhängnisvoller mußte ihre Schwächung für alle ferneren Bestrebungen in diesem Bereich werden. In einem Zustand der Schwäche und Herabgekommenheit waren Kirche und Theologie in die karolingische Periode getreten. Neu zu erstarken und

zu wirklicher Selbständigkeit sich zu entfalten, so daß sie der schützenden und fördernden Hand in etwa wiederkehrenden, schwierigen Zeiten hätten entraten können, hatten sie noch nicht Zeit gehabt, als die politische Gewalt der fränkischen Monarchie durch eignen Zerfall in tiefste Not geriet, im Ringen um das eigne Leben außer Stand kam, den von ihr in die Hand genommenen Kulturaufgaben noch weiter obzuliegen oder ihnen die Bahn wenigstens frei zu halten. Bei diesem Zerfall des karolingischen Reichs kam nun aber noch ein ganz besonderes Moment hinzu, welches wie kein anderes zur Langwierigkeit der schlimmen Folgen dieses Zerfalles für die Bildung beitrug. Zerstörung und Verwüstung aller politischen Ordnung und mit ihr aller von dieser getragenen und geschützten Bildung hat von den Territorien der karolingischen Monarchie und des Abendlandes ganz besonders diejenigen getroffen, die am meisten dabei zu verlieren hatten, indem sie gerade die im Zeitalter Karls des Großen entweder am meisten gebildeten gewesen, oder unter ihm geworden waren. Zu diesen Territorien müssen die westlichsten des Abendlandes gerechnet werden: Italien, Frankreich, Spanien und England, während Deutschland, wie schon früher hervorgehoben wurde, von allen abendländischen Gebieten Europas noch im neunten Jahrhundert das am wenigsten von der antiken, mit der Kirche an die Neuzeit übergegangenen Bildung berührt war. Deutschland ist von allen diesen Gebieten dasjenige, das von den zerstörenden Folgen des Zerfalls des karolingischen Reichs am wenigsten zu leiden gehabt, jedenfalls sich am raschesten davon erholt und es am raschesten wieder zur Widerherstellung einer starken politischen Ordnung gebracht hat. Schon in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts erlebte es eine der glänzendsten Blüteperioden, zu denen Deutschland als Ganzes es gebracht hat, zu einer Zeit, da die andern Territorien tief in der Not förmlicher Anarchie steckten.

Zunächst F r a n k r e i c h, ein altes Kulturland von den römischen Zeiten her, dann freilich in den Merowingerzeiten infolge der fränkischen Eroberung tief von seiner Höhe gesunken, neuerdings als Kernland der karolingischen Monarchie wieder mächtiger gefördert als sonst ein Land. Hier waren in natürlicher Entwicklung der Dinge die Schöpfungen und Anregungen der Zeit Karls des Großen am zahlreichsten und fruchtbarsten gewesen; diesem Gebiet gehören denn auch fast alle Namen hervorragender Theologen des karolingischen Zeitalters an, da man ihm die Einwanderer, wie den Engländer Alcuin, den Spanier

Theodulf von Orléans, die hier die Stätte ihrer Wirksamkeit gefunden, zurechnen muß. Rabanus Maurus ist ungefähr der einzige berühmte Name, der anderswohin weist. Aber statt nun in der nächsten Folgezeit dem entsprechend in der Geschichte der Bildung und namentlich der Theologie besonders hervorzutreten, verschwindet Frankreich seit den letzten Jahrzehnten des neunten Jahrhunderts für eine Periode von fast hundert Jahren daraus. Nur an der Art, in der es seit dem Ausgang des zehnten Jahrhunderts sich wieder sichtbar macht, tritt vornehmlich zu Tage, daß die hier von der karolingischen Periode niedergelegten Keime nie ganz erstorben sind. Frankreich war ganz besonders früh und hart von den mannigfaltigen Kalamitäten getroffen worden, welche die Territorien des Abendlandes nach dem Zusammensturz der Monarchie heimsuchten. Bürgerkrieg hatte schon der Zwist Ludwig des Frommen und seiner Söhne ins Land gebracht. Dann waren unter Ludwigs Sohn, Karl dem Kahlen († 877), die überaus verwüstenden Einfälle der Normannischen Seeräuber an der nordfranzösischen Küste dazu gekommen. Sie brachten dieses französische Stück des Reichs Karls des Großen noch unter dem jüngern Karl fast zum Schatten herab. Diese Normannennot fuhr fort die Gewalt des Königs in Frankreich soweit ohnmächtig zu machen, daß sie zur Ausübung ihres Amts fast unfähig wurde. Zu ihr gesellte sich die noch schlimmere der unaufhörlichen Fehden kleiner, meisterlosen Dynasten, unter denen das Land förmlich zerrissen werden zu sollen schien. Unter den entstehenden anarchischen Zuständen litten vielfach schon die elementarsten Grundlagen aller Kultur, geschweige denn alle Bestrebungen zur Hebung des darin schon Erreichten. Diese Zustände fanden erst mit der Thronbesteigung der Dynastie der Capetinger gegen Ende des zehnten Jahrhunderts ihr Ende; erst jetzt tritt Frankreich in der Geschichte der mittelalterlichen Kultur wieder bedeutender auf; ja es erhob sich von da an ziemlich rasch zum ersten Rang auf diesem Gebiet.

England, insofern es nie zum Reiche Karl des Großen gehört hat, kommt hier natürlich auch nicht als ein unmittelbares Opfer des Zerfalls dieses Reiches in Betracht, aber um so mehr als ein Territorium, das in der Zeit dieses Zerfalls in die Lücke hätte treten mögen, welche die Wirren der nachkarolingischen Zeiten in den karolingischen Territorien schufen. England hatte ja vom römischen Reich her unter dem Schatten der Kirche höhere Bildung empfangen, die es in Stand gesetzt hatte, Karl dem Großen bei seinem Kulturversuch wichtige Kräfte zum

Beistand zu liefern. Und wirklich hat es eine Zeitlang den Anschein, als wolle es der mittelalterlichen Kultur Ersatz leisten für das Versagen der Förderung, die sie vom Reiche Karls des Großen erfahren hatte. In begeisterter Bewunderung von dessen Vorbild hatte der angelsächsische König Alfred der Große, auch er in langer, dreißigjähriger Regierung, 871—901, es unternommen, dem Verfall seines Reiches, den insbesondere die unaufhörlichen Einfälle der dänischen Seeräuber herbeigeführt hatten, auch im Bereich der Bildung zu steuern. Alfreds Erfolge bei diesem Unternehmen waren wohl glänzend, aber noch ephemerer als die Karls des Großen, und die Rückkehr besserer Tage ließ in seinem Reich noch länger auf sich warten als in Frankreich. Nach Alfreds Tode wurden die fortgesetzten Einfälle der Dänen und Normannen unwiderstehlich; sie ließen das Land bis zur Eroberung durch die inzwischen in Nordfrankreich angesiedelte normännische Fürstendynastie unter Wilhelm dem Eroberer im Jahre 1066 nicht wieder zur Ruhe kommen. So nahm denn auch das Heimatland Beda's des Ehrwürdigen das ganze zehnte Jahrhundert hindurch vollen Anteil an der allgemeinen Verfinsterung, welche dem Jahrhundert in der Tradition den Namen des saeculum obscurum verschafft hat.

In anderer Weise fällt auch S p a n i e n in diesem Zeitalter für die Geschichte des christlichen Mittelalters und seiner Kultur außer Betracht. Auch Spanien war noch ein uralter Sitz der antiken und der mit dieser vermählten kirchlichen Bildung, auch Spanien hatte Karl dem Großen Lehrer gegeben. Diese Bildung ging aber bald nachher in der muhammedanischen Eroberung verloren. Seit Ende des neunten Jahrhunderts zumal hört die spanische Kirche für längere Zeit auf noch irgend welche Bedeutung für die allgemeine Christenheit des Abendlandes zu haben. Die Christen kommen in weitaus dem größten Teil des Landes geradezu um ihre Freiheit und sinken auf die Stufe hartgedrückter und nur geduldeter Untertanen ihrer muhammedanischen Herren herab. Es ist ihnen besonders streng verboten, noch Beziehungen zu ihren Glaubensgenossen außerhalb des Maurenreichs zu unterhalten. Nur im Norden des Landes behält ein schmaler Küstenstreif am Ozean seine Freiheit und sammelt langsam seine Kräfte zu allmählicher Rückeroberung des früheren Besitzes der Kirche. Allein in die gegenwärtige Periode fallen erst die bescheidenen Anfänge, erst tief in der zweiten Hälfte des Mittelalters sieht sich ganz Spanien wieder zu einer christlichen Monarchie vereinigt. Aus dem Teil der Geschichte, um den es

sich jetzt handelt, verschwindet es zunächst vollständig. Mit allem Kommenden hat es noch gute Weile, bis durch eine der merkwürdigsten Wendungen der Geschichte des Mittelalters die spanischen Araber zu Lehrern des christlichen Abendlandes werden und im zwölften Jahrhundert in wahrhaft epochemachender Weise Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Scholastik erlangen.

Ganz eigentümlich verlaufen die Dinge in Italien, dem eigentlichen Heimatland aller höheren durch die Kirche ans Abendland übergegangenen Bildung. Reicher wie sonst bleiben dort das ganze Mittelalter hindurch von Anfang an die Ansätze und Entwicklungskeime zu solcher Bildung bestehen. Schon der hier zu betrachtende Zeitraum zeigt einzelne Momente, in denen Italien bereits die Renaissance aus sich erzeugen zu wollen scheint, welche später seit dem vierzehnten Jahrhundert einen so unvergleichlich tiefen Einfluß auf die Kultur ganz Europas erlangen sollte. In dem bis in die Mitte des elften Jahrhunderts sich erstreckenden Zeitraum, da die Anfänge einer wissenschaftlichen Medizin und einer wissenschaftlichen Jurisprudenz in Italien hervortreten und mit ihnen die Anfänge des mittelalterlichen Universitätswesens, hat es insbesondere den Anschein, als wolle Italien an die Spitze aller wissenschaftlichen Bestrebungen treten, und zwar unter Vortritt einer Laienwissenschaft. Dazu war es aber noch zu früh, noch behauptet die Wissenschaft der Kirche den ihrigen, und was von dieser seit der Mitte des elften Jahrhunderts zur Blüte gelangt, das geht anderwärts auf.[1]) Davon ist dann die Folge, daß gerade die Bedeutung Italiens in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik eine in

---

[1]) Da gab es wie in der Vorzeit wieder Rhetoren und Dichter, Juristen und Dialektiker. Die Stoffe der Dichter sind manchmal ganz heidnisch. Ein Lombarde des zehnten Jahrhunderts führt in einem Gedicht Helena und Ganymed vor, ein anderer, wohl etwas späterer, bringt, zwei Stellen des Ovid nachahmend, Daedalus und Icarus. Lehrer, welche in allen weltlichen Künsten und Wissenschaften Unterricht erteilen, finden zahlreichen Zuspruch. Aus solcher Schule ist im elften Jahrhundert ein Anselm hervorgegangen, der sich den Peripatetiker nennt. Seinen Meister im dialektischen Unterricht, den er in Parma erhalten hat, nennt er Drogo und bezeichnet ihn als die Blume und Zierde Italiens. Dieser Anselm hat ein Lehrbuch der Rhetorik geschrieben, das nicht mehr erhalten ist, hingegen die dazugehörende Beispielsammlung, die er in eine Art künstlerische Form gebracht hat, die zwischen 1047 und 1056 geschriebene Rhetorimachie, in der die rhetorischen Figuren nach Cicero und andern Mustern gebildet werden (s. Dümmler, Anselm der Peripatetiker, (1872) S. 10). An dieser Kultur Norditaliens in der ersten Hälfte des Mittelalters nahm die hohe Geistlichkeit regen Anteil.

manchem Betracht auffallend untergeordnete bleibt. Der höchst verwickelte Prozeß, der dies erklärt, kann hier nicht im Einzelnen verfolgt werden. Der Zusammenhang der Geschichte hebt im allgemeinen hervor, daß Italien unter den Folgen der Auflösung der karolingischen Monarchie fast noch schwerer und langwieriger zu leiden hat als Frankreich. Fast noch tiefer und für längere Zeit hinaus wird die politische Ordnung des ganzen Landes erschüttert, das in sich schwerer Anarchie verfällt, an seinen Küsten den Einfällen sarazenischer und später normannischer Seeräuberhorden; im zehnten Jahrhundert auch den äußersten Ausläufern der Eroberungszüge der Magyaren ausgesetzt ist. Von den verwüstenden und verwildernden Einflüssen, welche diese Verhältnisse erzeugen, wird aber gerade in Italien tiefer als sonst wo die Kirche ergriffen. Seit dem Ausgang des neunten Jahrhunderts beginnt jene wüsteste Periode des Papsttums, die für weit mehr als hundert Jahre die Kirche geradezu um ihr Oberhaupt bringt, da die Päpste dieses ganzen Zeitraums sich durch ihr ganzes Verhalten tatsächlich außer Stand setzen, ihr Ansehen zu behaupten und die ihnen unterstehende Kirche zu regieren. Unter den Aufgaben, denen sich die Päpste entfremden, steht ihnen gerade alles was ihnen als Förderer einer kirchlichen Bildung obgelegen hätte, fern. Kurz, Italien hat unter den Ländern der einstigen Monarchie Karls des Großen in den schweren Zeiten, die auf deren Zusammensturz folgten, ganz besondere Mühe, sich zur besseren Ordnung durchzuarbeiten, mit der erst die Zustände des Abendlandes annähernd zu einer allgemeinen Höhe wiedergelangen, die sich mit der Zeit der Herrschaft Karls des Großen vergleichen läßt.

Am frühesten noch bringt es *Deutschland* dahin, das ja unter allen Ländern am weitesten zurückgestanden hatte. Auf Gebieten, wo sonst noch Stagnation oder Verfall allgemein war, schreitet es gleichzeitig fort. Aber so langsam, infolge des tiefen Falles gerade der gebildetsten Länder während des zehnten und der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts, Kultur und Wissenschaft schreiten, es geht doch vorwärts, denn am Ende der eben bezeichneten Periode steht man an der Schwelle der Entstehung einer eigentlichen mittelalterlichen Theologie. Es machen sich die ersten Regungen einer selbständigeren Behandlung der Ueberlieferung geltend, bis dann die Knospe der mittelalterlichen Scholastik in ihre Blütezeit tritt. Die totale Verschiebung der gegenseitigen Stellung der Kirche und der Staatsgewalt,

hat sich vollzogen. Die Monarchie Karls des Großen stürzt zusammen, um nie wieder den alten Umfang ihrer Macht zu erreichen. Immer entschiedener nur strebt sie in eine Mehrzahl territorialer, fast gar nicht miteinander wirkender Gewalten auseinander. Gleichzeitig bleibt die universelle Gewalt der Kirche nicht nur beieinander, sondern hier streben die einzelnen Teile derselben, wie sie sich in den einzelnen Territorien des Abendlandes darstellen, nur immer mehr zueinander, bis die Tage kommen, da die politische Weltmonarchie, welche sich als Erbin Karls des Großen betrachtet, nur noch ein wesenloser Schatten ist und nur die Kirche von einer Gewalt weltbeherrschenden, universalen Charakters reden kann. Das karolingische Kaisertum hat wohl im Mittelalter noch eine Wiederauferstehung gefeiert im deutschen Kaisertum, aber so gewaltig sich dieses zeitweise erhob, selbst in den stets flüchtigen Tagen seiner höchsten Macht hat es in seinem Verhältnis zur Kirche auf eine dem karolingischen Kaisertum in der Zeit seiner Blüte ebenbürtige Stellung und Gewalt keinen Anspruch mehr gehabt. Die Kirche hat in der Verwüstung und Auflösung der Zeiten des karolingischen Untergangs unendlich mitgelitten, aber eben dabei ihre Freiheit erlangt vom mächtigen Herrn, der sie in Abhängigkeit gehalten hatte. In sehr unterschiedlicher Weise in den verschiedenen Territorien des Abendlandes, doch überall war ihre Macht gewachsen, wo nicht die innere Macht, so doch gewaltig, wie in Deutschland, ihr politisches Ansehen. In dieser Periode zeigte es sich, daß sie bereits die Kraft in sich vorfand, die ihr wieder geöffnete Bahn zu eigner Betätigung ihres Lebens zu betreten. Seit Ende des zehnten Jahrhunderts durchzieht die ganze Kirche eine vornehmlich von Frankreich ausgehende, reformatorische Bewegung; sie findet eine Art von beherrschendem Mittelpunkt in der Gründung und frühsten Entfaltung der Kongregation von Clugny. Diese Bewegung setzt die Kirche vollends in Stand sich zu behaupten, sich immer selbständiger regend die mannigfachste Fracht im Dasein des Mittelalters zu tragen, die großartige Machtentfaltung in dessen zweiter Hälfte vorzubereiten. Es liegt auf der Hand, wie wichtig dieses ganze Aufstreben der Kirche auch für ihre Theologie sein mußte. Mit bewußter Absicht schuf sie dieselbe zur eignen um und machte sich zu der vollkommnen Herrin der Wissenschaft, als welche sie in der Blüteperiode, im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, erscheint. Die einzelnen Territorien spielen auch da wieder verschiedene Rollen. Aus manchen für das zehnte Jahrhundert

bereits mitgeteilten Gründen schiene es natürlich in ihrer Betrachtung Italien den Vorrang zu geben. Tatsächlich ging aber Italien, wie auch bereits gesagt wurde, einer andern Bestimmung entgegen als der, eine Wiege der Scholastik zu sein. Außer wo es galt ihr ein Ende zu machen, hat es nie in die Geschichte der Scholastik bedeutsam eingegriffen. Hat Italien auch der Scholastik den Mann geliefert, den die heutige katholische Kirche für ihren größten Meister ansieht, so läßt sich dies als Zufall bezeichnen. Daß Thomas von Aquin ein Neapolitaner ist, hat bei der Bedeutung, die er als Scholastiker hat, ungleich weniger zu sagen als daß er ein Dominikaner war. Indessen so sehr auch Italien in der Geschichte der Scholastik im Hintergrund bleibt, so sind doch die Zustände Italiens für die Geschichte der Theologie von erheblichem Interesse.[1]) Deutschland, das sich von allen einst in der karolingischen Monarchie verbundenen Territorien zuerst erholte, ist zwar auch nicht die Wiege der Scholastik geworden. Durch seinen eigentümlichen Anteil an den gelehrten Studien hat es aber dort schon im zehnten Jahrhundert ungleich größeren Beruf dazu gezeigt als Italien. Nachdem eine spezifische mittelalterliche, im eigentlichen Sinne Scholastik zu nennende, Theologie vorhanden war, wendete es sich ihr mit großem Eifer und bedeutendem Erfolge zu. Es ist auch von Interesse zu erkennen, warum Deutschland, trotz der Ansichten, die sich hier im zehnten Jahrhundert vor anderen Ländern eröffneten, das Geburtsland der Scholastik doch nicht geworden ist. Auch auf die Schweiz wird ein Blick fallen. Ihrer sonderlich zu gedenken gibt die Geschichte der Scholastik im ganzen wenig Anlaß. So eigenartig und wirksam sie auch in der theologischen Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts hervortrat, so wenig greift sie in selbständiger und folgenreicher Weise in die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie ein.

ELFTES KAPITEL.

DIE KIRCHLICHE BILDUNG IN DEUTSCHLAND IM ZEHNTEN UND ELFTEN JAHRHUNDERT.

Die Eigentümlichkeit der kirchlichen Bildung Deutschlands, und das was diese Eigentümlichkeit etwa für die Zukunft versprach, tritt am deutlichsten hervor, wenn an dem schon angedeuteten Kontrast der gleichzeitigen Zustände in Frankreich und Italien gemessen. In Frank-

[1]) S. Albert Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert. Breslau 1890.

reich hängt der Kontrast vornehmlich an den allgemeinen politischen Zuständen, an der Tatsache der relativ raschen und glücklichen Erholung Deutschlands von den schlimmen Folgen der Auflösung der karolingischen Monarchie. Dagegen hängt der gleichzeitige Kontrast zu Italien vornehmlich an der gänzlichen Verschiedenheit des ursprünglichen Verhältnisses beider Länder zur höheren Kultur. Während die vergleichsweise genannten Länder in zuchtlosester Anarchie verschwinden zu wollen schienen, wurde Deutschland das mächtigste und am besten geordnete Reich des Abendlandes. Begründet hatte diese Blüte vor allem das sächsische Königshaus, welches im Jahr 918 mit Heinrich I., dem Städtegründer, zu regieren begonnen hatte, und unter der kraftvollen, glücklichen und langen Regierung seines Sohnes Otto I. des Großen, 936—976, den Gipfel seines Erfolges erreichte. Dabei war Deutschland sogar in den dauernden Besitz der römischen Kaiserkrone gekommen und wurde mächtig genug, um gegen Mitte des elften Jahrhunderts die Ordnung, in dem noch immer der Anarchie preisgegebenen Italien wiederherzustellen, und hatte damit auch den Grund zur Restauration der Macht der Kirche gelegt, so daß auf ihm, in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts, dem Papsttum möglich wurde, die Zügel der Regierung in der Kirche wieder selbständig aufzunehmen. Vorher aber hatten die sächsischen Könige, namentlich Otto der Große, bei Grundlegung der eigentümlichen Reichsverfassung, unter der Deutschland im Mittelalter gelebt hat, zu Hause Macht und Ansehen der Kirche in besonders nachdrücklicher Weise wieder hergestellt. Die deutschen Bischöfe und die Inhaber der bedeutendsten Abtstühle in Deutschland waren mit den zu ihren Kirchen oder Abteien gehörenden Territorien vom König belehnt und damit zu Fürsten des deutschen Reichs geworden, welche als dessen geistliche Fürsten, neben den weltlichen, die höchsten Hofämter bekleideten, unter der Oberhoheit des Königs sonst sich an der Regierung des Landes, zunächst an der ihrer Territorien beteiligten. Damit waren für die Entfaltung einer kirchlichen Kultur völlig andere Bedingungen geschaffen als sie gleichzeitig in Frankreich und Italien bestanden. Nicht nur der primitivsten Bedingung eines wohlgesicherten Friedenszustandes, auch der Entfaltung einer kirchlichen Wissenschaft, schienen sich, durch die Ausstattung der hohen Geistlichkeit wenigstens mit fürstlichen Rechten, besonders glänzende Aussichten zu eröffnen. Allein so schien es eben nur. Daran, daß Deutschland, ungeachtet des unzweifelhaften Vorsprungs den der Bildungsstand seiner Kirche im

zehnten Jahrhundert vor dem der Kirche Frankreichs oder Italiens unter der größeren Gunst seiner öffentlichen Zustände erlangt hat, diesen Vorsprung nicht behauptete, vielmehr schon im folgenden Jahrhundert verlor und daher nur sehr untergeordneten Anteil hat an der Entstehung der Scholastik, ist die ihm eigentümliche Verflechtung der Kirche mit seiner Landesverfassung nicht ohne Schuld. Das geistliche Fürstentum, eine überwiegend unheilvolle Schöpfung, hat die Fähigkeit der deutschen Kirche zur Erzeugung einer originellen Bildung nicht erhöht, sondern herabgesetzt. Und zwar schon aus dem einfachen Grunde, weil es Kräfte und Zeit der Spitzen der deutschen Geistlichkeit viel zu stark für politische Aufgaben in Anspruch genommen, dagegen vom Interesse an der Schöpfung einer neuen kirchlichen Wissenschaft abgelenkt hat. So hat es ja wohl einmal im Blütezeitalter der Scholastik, im dreizehnten Jahrhundert, geschehen können, daß der deutsche Episkopat in der Person Alberts des Großen einen ihrer größten Meister gestellt hat, doch ist dies eine höchst isolierte Ausnahmetatsache. Im allgemeinen ist die Bedeutung des deutschen Episkopats in der Geschichte der Scholastik, in der Periode ihrer Gründung zumal, gering gewesen. Es wäre immerhin ein großer Irrtum in der Ausstattung des deutschen Episkopats mit fürstlichen Rechten die Hauptsache davon zu erblicken, daß Deutschland trotz dem Zustand relativ höchster Blüte seiner Theologie, an Erschaffung der spezifisch mittelalterlichen Theologie durchaus nicht den vornehmsten Anteil hat. Dafür liegt ein viel schwerer wiegender Grund in der im Vergleich zu Frankreich und vollends zu Italien ungleich geringeren Ursprünglichkeit des Verhältnisses Deutschlands zum Erbe der antiken Bildung. Das römische Reich war zu Ende gegangen, ehe es etwas davon hierher übertragen hatte, mit einem schmalen Grenzgebiet im Südwesten allein hatte Berührung stattgefunden.

I. Deutsche Klosterschulen.

Erst die Wirksamkeit irischer Wanderprediger im sechsten Jahrhundert, noch mehr die des römischen Missionärs Bonifacius im achten Jahrhundert legt die Keime einer höheren Bildung in den von ihr noch gänzlich unberührten Boden nieder. Die Stiftung des Bonifacius, seine Klosterschule in Fulda, war eine der frühsten Stätten kirchlicher Bildung; noch etwas früher war 724 das mit Fulda wetteifernde Kloster auf der Reichenau im Bodensee entstanden. Das waren so ziemlich die einzigen bedeutenderen Orte, an die die zivilisatorische Wirksamkeit des karolingischen Zeitalters hatte anknüpfen können. Rabanus

Maurus wurde der karolingische Vorsteher der Fuldaer Schule. Aber auch von der karolingischen Kultur waren die deutschen Gebiete nur eben berührt, was an Herden und Ansätzen zur Entfaltung höherer Kultur schon vorher vorhanden war, nur wenig gefördert, als die Revolution ausbrach, die das Reich Karls des Großen zerschlug und der darin begonnene Kulturprozeß still gestellt wurde. Frankreich befand sich da nun doch in ganz anderer Lage. Einmal hatte weltliche und kirchliche Kultur hier schon eine vormittelalterliche Geschichte. Gallien war noch von den Römern zu einem hochzivilisierten Land gemacht worden, dem entsprach dann auch in den letzten vormittelalterlichen Jahrhunderten der Stand der Bildung in der Kirche. Ungeheuer vieles, was erreicht worden war, ging dann zwar durch die fränkische Eroberung, und unter der daraus hervorgegangenen Herrschaft der Merowinger wieder zu Grunde oder verkümmerte arg. Immerhin hatte Karl der Große hieran ungleich ältere Keime der höheren Kultur in Staat und Kirche anknüpfen können, als es ihm in den östlichen deutschen Gebieten seines Reichs möglich war. Und sodann hatten seine eignen Schöpfungen in Frankreich, dem Kern und Stammland seines Reichs, viel zahlreichere, ausgebreitetere und mannigfachere Spuren hinterlassen als in den deutschen Grenzprovinzen, die eben nur von den äußersten Strahlen der karolingischen Kultur noch getroffen wurden. Vollends stand Italien außer allem Vergleich mit Deutschland durch die Ursprünglichkeit seines Verhältnisses zur Kultur, deren Heimat es war. Die Tiefe und Bedeutsamkeit des Unterschiedes tritt noch an einem Punkt besonders anschaulich hervor. In Italien haben sich, eben infolge solcher uralten, weit in heidnische Zeiten hinaufreichenden Begründung seiner Kultur, Wissenschaft und Kunst in dem hier in Betracht kommenden Zeitalter, so weit sie noch gepflegt wurden, überwiegend in den Händen von Weltleuten befunden und Erscheinungen hervorrufen können, welche schon die spätere, von der Kirche sich emanzipierende Renaissance vorauszukünden scheinen. Gerade hier bildet der Stand der Dinge in Deutschland den allerschroffsten Gegensatz. Deutschland ist nicht nur am spätesten von der antiken Bildung berührt worden, es hat auch diese Bildung am ausschließlichsten aus der Hand der Kirche entgegengenommen. Hier ist von allem Anfang, was schon die notwendige Folge der späten Christianisierung Deutschlands war, die Bildung bereits ausschließlich von der Kirche gestaltet gewesen; sie befand sich dem entsprechend vollkommen in den Händen des Klerus, der Welt-

und namentlich der Klostergeistlichkeit, und zwar im doppelten Sinn, Kleriker sind nicht nur die Lehrer, fast ausschließlich auch die Lernenden. Jene freien, weltlichen Lehrer Italiens bleiben Deutschland fremd, außerhalb der Kirche kennt der Deutsche lange Zeit kaum das Bedürfnis nach Bildung. Die deutschen Klosterschulen unterrichten wohl Knaben, die für eine weltliche Laufbahn bestimmten Söhne von Weltleuten; doch tritt dieser Teil des Unterrichts neben dem für künftige Geistliche durchaus zurück.[1]) Meist nur bei diesen bemüht sich der Unterricht höher hinauf, bleibt nicht bei den Elementen stehen und führt zu einer später fortgesetzten Befassung mit Wissenschaft.[2]) Noch im elften Jahrhundert bezeugt ein panegyrisches Gedicht auf den, höheren Bildungsbestrebungen geneigten, Kaiser Heinrich III. den weiten Unterschied, der darin zwischen Italien und Deutschland besteht. „Laß ein Edikt in Deutschland ausgehen" — ruft der Dichter dem Kaiser zu — „daß jeder reiche Mann seinen Kindern Unterricht in den Wissenschaften und der Gesetzeskunde erteilen lasse. So geschieht es in Italien sobald die Kinder der Kinderstube entwachsen sind, die ganze Jugend wird dazu angehalten in der Schule zu schwitzen."[3])

Der exklusiv kirchliche Charakter der Bildung erwies sich als Hemmschuh für die Entwicklung der Theologie. Aus ihm selbst erwuchs die Zähigkeit, mit der er die Theologie in ihren traditionellen Formen festhielt, sich gegen jede darüber hinausgreifende neue Gestaltung gewehrt hat. Nirgends herrschte und wirkte die Denkweise des Erbstückes der letzten Jahrhunderte des Altertums an das Mittelalter strenger, nirgends war dessen hartnäckig konservative Tendenz stärker als in Deutschland. Alles wissenschaftliche Streben geht in Theologie auf; sie hat kaum einen kleinen Schritt über die Auffassung hinausgetan, die Rabanus Maurus im neunten Jahrhundert nach Augustin in seinen Institutio cleri-

[1]) Vergl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 4 f. (5. Aufl.)

[2]) Ueberdies steigerte ja die deutsche Reichsverfassung das Bedürfnis nach höherer Bildung des Klerus (s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 302 f. 5. Aufl.)

[3]) Wipo Paneg. in Henr. III bei Ozanam, la civilisation au 5. siècle II, 368. G. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im M. A. (1879) S. 114. Dieses classische Zeugnis wird durch das bei Reuter I 68, 88 zu Lesende nicht im mindesten entkräftet, der übrigens selbst S. 68 constatiert, daß von irgend welchen aufklärerischen Motiven in Deutschland zu dieser Zeit nicht die Rede ist. Jedenfalls aber übersieht Reuter ganz die fundamental verschiedene Stellung des damaligen Deutschlands und Italiens zu jeder Wiederbelebung der Wissenschaft. Auch die Folgezeit beweist, daß Italien und selbst Frankreich hier ganz anders standen, als Deutschland.

corum vorgetragen hat. Auch in deutschen Klöstern verbreiteten sich die lateinischen Klassiker, Dichter und Prosaisten. Auch hier las man den Marcianus Capella, den Boëthius und quälte sich mit seiner Hilfe die Geheimnisse des aristotelischen Organon an. Mochte man bei solcher Beschäftigung Vergnügen oder Mühsal empfinden — und Vergnügen fand man an den lateinischen Poeten zumal, selbst an Ovid's *ars amandi* nicht wenig — in keinem Fall, selbst wenn man nur die Mühsal der Arbeit empfand, fand man die rechte Ruhe des Gewissens dabei.[1]) Ein Fuldenser Magister, Johannes genannt, eifert gegen den besonders viel gelesenen Heiden Virgil und will nur von der versifizierten Apostelgeschichte des christlichen Dichters Arator als poetischer Unterhaltungslektüre etwas wissen. Der St. Galler Ermenrich sah, wenn er den Virgil unter sein Kopfkissen gelegt hatte, im Traume den Dichter als Teufel, in der Hand ein Buch, hinterm Ohr die Feder, wie er den Mönch triumphierend verhöhnte. Die Betrachtung bei der er sich beruhigt, lautet, daß man wie für den Ackerbau den Dünger, so auch den Kot der heidnischen Poesie mit Nutzen verwerten könne. So empfahl denn im selben Kloster Notker der Stammler einem Schüler die Lektüre des christlichen Dichters Prudentius, hinzufügend: non sunt tibi necessariae gentilium fabulae. Anderwärts hört man von einem gewissen Gozo, der als Schüler sterbend von Dämonen in der Gestalt des Turnus und Aeneas beunruhigt wird, und ein Mönch des Lütticher Lorenzklosters, der mit seinen Schülern den Terenz liest, wird vom heiligen Laurentius in Person gezüchtigt. Als ein besonders eifriger Liebhaber und Förderer wissenschaftlicher Bildung in Deutschland des zehnten Jahrhunderts erscheint der jüngste Bruder Otto des Großen, der als Erzbischof gestorbene Bruno von Köln. Dafür sieht ihn aber auch der Hofkaplan Poppo in einer Vision wegen seiner fleißigen Beschäftigung mit der Philosophie im Himmel verklagt, doch St. Peter für ihn eintreten. Ein höchst charakteristisches Produkt solcher Denkweise ist die Geschichte der 984 gestorbenen gelehrten Gandersheimer Nonne Hroswitha, charakteristisch sowohl für die Intensität der Befassung mit altrömischen Dichtern als auch für den Geist dieser Befassung. Hroswitha hat nicht nur die Geschichte ihres Klosters Gandersheim — der Ort liegt im Hannöverischen — sondern die Taten des

---

[1]) S. die Beispiele bei Wattenbach a. a. O. S. 304 f. In Frankreich waren es in nachkarolingischer Zeit nur die cluniacensisch asketischen Reaktionäre Udo u.s.w., die diesen Ton vornehmlich anstimmten. (S. 305.)

Kaisers Otto's I. als Gesta Ottonis in gereimten Hexametern besungen, auch einige Heiligengeschichten unter dem Titel von *Comoediae sacrae* in der Form und nach dem Muster terentianischer Komödien behandelt. Ihre Verse sind auch gar nicht übel und das ist ein besonderes Glück bei der Absicht, welche sie mit ihren poetischen Arbeiten verfolgte. Die der comoediae sacrae z. B. war keine andere als den echten Terenz, der damals viel gelesen wurde,[1]) aus den Händen der Christen zu verdrängen. Sie selbst hatte ihn freilich jedenfalls außerordentlich fleißig traktiert.

II. Das Kloster Sankt Gallen.

St. Gallens schönste Zeit fiel in die hier vorliegende Periode. Die dort gepflegten Studien haben, wie kaum die einer andern deutschen Abtei, in vieler Beziehung etwas Typisches für die damalige deutsche Theologie. Auf der Stelle, wo die Zelle des 630 gestorbenen Iren Gallus gelegen war, hatte Othmar das eigentliche Kloster 720 gegründet. Mit der Blütezeit der karolingischen Kultur begann aber auch erst die Glanzzeit St. Gallens und der Studien seiner Mönche, unter dem Abt Gozbert 816—837. Das war die Zeit, in der die St. Galler Schulmeister die Hauptpersonen der Klosterchronik für längere Zeit zu werden begannen. Bei dem großen Neubau unter Gozbert war auch für Schul- und Bibliotheksräume ausreichend gesorgt worden und aus der Zeit des bedeutenden Abts Grimald 841—872 stammt der erste Bücherkatalog St. Gallens, der schon etwa 400 Bände aufweist, meist theologischen Inhalts, aber auch griechische und lateinische Dichter (Baechtold Gesch. der deutsch. Lit. in der Schweiz I, 22 II, 8). Hier wirkten als Lehrer in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts und im zehnten Rapert, ursprünglich ein Zürcher († 883), der die Klosterchronik begonnen hat, die uns so genau über das Treiben und die Schicksale der St. Galler Mönche unterrichtet, ferner Notker balbulus, der als Sequenzendichter sich besonders bekannt machte (Baechtold S. 27—30), mit Notker gleichzeitig Tutilo (Baechtold S. 30), dann die vier oder fünf Ekkeharte, die sich in St. Gallen ausgezeichnet haben, von denen der Erste († 973), und der Vierte, der 1060 gestorben sein muß, am berühmtesten geworden sind

[1]) Wattenbach a. a. O. S. 305. Hiergegen Ebert III, 314: „ein Gegengift gegen die unsittlichen Stücke des römischen Autors, damit die preiswürdige Keuschheit heil. Jungfrauen in derselben Gattung der Poesie gefeiert würde, in welcher häßliche Inceste lasciver Frauen recitiert wurden". (Hrotsuits Werke in neuer Ausgabe von P. v. Winterfeld (1902.) — Manitius I. S. 619 ff. — W. Creizenach, Gesch. d. neueren Dramas 1893 S. 17 ff. — K. Strecker, Hrotsuits Maria u. Ps.-Matthäus 1902.)

(Baechtold S. 41 ff.). Ekkehart I. war der Dichter des Waltariliedes, Ekkehart IV auch Dichter, doch vor allem der Fortsetzer der Klosterchronik oder des casus monasterii St. Galli, die etwa hundertfünfzig Jahre vor ihm Ratpert begonnen hatte. In St. Gallen flossen zur Hebung von Bestrebungen dieser Art die Anregungen von gar mancherlei Seiten zusammen. Der irische Zuzug, der im Kloster von Gallus und seinen Genossen her lange anhielt, führte besonders Musik, Kalligraphie und Miniaturmalerei ein. Fulda und das benachbarte Reichenau vermittelten die allgemeine wissenschaftliche Tradition der Zeit. Italienischen Einflüssen dankt St. Gallen die Entstehung seiner berühmten Sängerschule. Eine Schule der Art bestand in Rom seit etwa 600 unter Gregor dem Großen; von Rom ließ auch Karl der Große wiederholt für die Reform und Ausbildung des Gottesdienstes unter seinen Franken Sänger kommen. Ein solcher von Papst Hadrian II 790 an Karl gesandter Sänger war Romanus. Unterwegs aber war er in St. Gallen krank liegen geblieben und hatte hier den römischen Kirchengesang eingeführt, der nun auf lange Zeit in St. Gallen praktisch und theoretisch aufs eifrigste gepflegt wurde, so daß fast alle berühmten Lehrer des Klosters im neunten Jahrhundert auch Förderer der Tonkunst waren (Baechtold S. 26). Im Rahmen der sieben freien Künste trieb man fleißig Logik oder Dialektik, las dafür Marcianus Capella oder Boëthius.[1]) Ein Resultat des Betriebes solcher Studien waren die althochdeutschen Uebersetzungen des Notker Labeo, des dritten Notker, der sich als Mönch und Lehrer in St. Gallen verdient gemacht hat. Er mag, um 950 wie es scheint im Thurgau geboren sein, ist am 29. Juni 1022 gestorben (Baechtold S. 58 ff.). Schon lange hatte man in der Schule St. Gallens für Unterrichtszwecke das Bedürfnis einer Verdeutschung der gebrauchten lateinischen Texte empfunden. Hervorzuheben ist hier die Volkssprache als ein besonders gewichtiges Moment, das nicht zu vergessen ist, sollen die Erschwerungen gewürdigt werden, unter denen die Verbreitung der Tradition der kirchlichen und weltlichen Kultur des Altertums in deutschen Landen stattfand. An diesem Umstand hängt die in ihrer Art einzige Bedeutung, welche gerade St. Gallen für die Geschichte der ältesten deutschen Literatur hat. So besitzt St. Gallen auch in Form eines lateinisch-oberdeutschen Glossar's ein Excerpt hauptsächlich aus den Origines des Isidor von Sevilla, das schon dem achten Jahrhundert angehört, den sog. Vocabularius St. Galli (Baechtold S. 32 f.)

[1]) Ueber die damaligen logischen Studien in St. Gallen s. Prantl II, 61 ff.

und aus einer etwa hundert Jahre späteren Zeit, die sog. Salomoni Glossen (Baechtold S. 35), eine angeblich im Auftrag des Abtbischofs Salomon III. verfertigte, doppelsprachige Realencyclopädie zur Erklärung der gelesensten heidnischen und kirchlichen Schriftsteller alter Zeit, wobei auch manches logische Material aufgenommen ist (Prantl a. a. O. II, 47 f.). Eine wirklich großartige Uebersetzungstätigkeit entfaltete jedoch erst Notker Labeo.[1]) Die Uebersetzungen des Marcianus Capella fallen hier besonders in Betracht, erhalten hat sich allerdings nur die Uebersetzung der zwei einleitenden Bücher, doch besteht Grund zur Annahme, daß Notker's Arbeit sich ursprünglich über das ganze Werk erstreckt hat (Baechtold S. 69, 72). Ferner die Uebersetzung der fünf Bücher der consolatio philosophiae des Boëthius, die von dessen Uebersetzung der aristotelischen Kategorien und des Aristoteles περὶ ἑρμηνείας, wozu noch ein paar Abhandlungen logischen Inhalts kommen, ein kleines Kompendium der Logik und eine Abhandlung de syllogismis. Auch eine Rhetorik ist noch zu nennen. Diese Notker'schen Uebersetzungen sind schon durch ihre Form sehr eigentümliche Arbeiten. Die Bezeichnung Uebersetzung ist dabei nicht ganz streng zu nehmen. Erstens ist der Text zweisprachig, die lateinische Vorlage liegt mit der Uebersetzung vor und beide Sätze wechseln miteinander ab. Die deutsche Wiedergabe ist, wenn auch meist verständig, oft sehr frei. Ueberdies aber ist bisweilen auf die Hinzufügung einer deutschen Uebersetzung verzichtet; andererseits sind die den Text illustrierenden Beispiele wiederum oft nur deutsch, und z. B. in der Rhetorik ist der Text ganz lateinisch, und deutsch sind nur die Beispiele. Endlich aber ist es dem Notker überhaupt nicht um eine bloße Uebersetzung zu tun, sondern diese ist sehr oft mit einem den Text erläuternden Kommentar verflochten. Es ist dies namentlich bei den Uebersetzungen aus Boëthius der Fall, und zwar entnimmt Notker bei den Uebersetzungen der Kategorien und der Hermeneutik den Stoff zu den seiner Uebersetzung gleich einverleibten Erläuterungen fast ausschließlich den Kommentaren des Boëthius selbst zu den genannten Texten. Nur daß in den Beispielen zu den Regeln Notker ab und zu sich etwas selbst zu erfinden gestattet (Prantl II, 62 f.). Etwas selbständiger gehalten sind die genannten zwei kleinen logischen Traktate, insofern sie wenigstens nicht nur auf Boëthius beruhen. Die kleine Logik, *de partibus logicae* ist außerdem aus Marcianus Capella und Isidor kompiliert und ist ein genaues Seitenstück zu Alcuin's Dialog

[1]) Dessen wichtigen Brief an den Bischof Hugo von Sitten s. bei Baechtold S. 61 f.

de dialectica.[1]) Für den Traktat de syllogismis ist, außer Boëthius, Marcianus Capella und Isidor, auch eine etwas weiter abliegende, aber auch sonst im frühen Mittelalter hie und da auftauchende Abhandlung des Apuleius herangezogen, es wird auch sonst etwas selbständiger verfahren (Prantl S. 64 ff). Wie denn alle diese Notker'schen Arbeiten fleißiges Studium der ganzen dem Mittelalter aus den letzten Jahrhunderten der alten Zeit überlieferten logischen Literatur verraten, in der Hauptsache aber eben doch nur das seit etwa vier Jahrhunderten sich von Buch zu Buch in größerem oder geringerem Umfang, bald in dieser, bald in jener Kombination fortgepflanzte Material weiter tradieren. Daß sie diesen Stoff zum erstenmal deutsch vortragen, ist eine Sache für sich, im Rahmen dieser Abhandlung hat sie insofern keine Bedeutung, als sich an diese Notker'schen Studien nicht, wie ja hätte geschehen können, eine deutsche Literatur der Art weiter angeschlossen hat. Was aber vor allem festgestellt werden muß, ist, daß trotz allem Fleiß und aller relativen Selbständigkeit in Auffassung und Behandlung des überlieferten Materials, sich doch bei Notker keine Spur einer selbständigen Verwendung der Dialektik zeigt. Ja einer Verwendung für die Zwecke der Theologie zeigt er sich entschieden abhold, denn er ist der an sich ja sehr vernünftigen Ansicht, die Logik sei nur auf den Bereich der menschlicher Vernunft zugänglichen Dinge anwendbar.[2]) Zu diesem Bereich gehören aber ihm zufolge die göttlichen Dinge nicht, da diese sich vielmehr nur „geistlich vernehmen" lassen. Damit ist tatsächlich die kirchliche Tradition jeder Berührung durch die Dialektik entzogen, der Dualismus der Kirchenlehre in der überlieferten Form und der Tradition einer weltlichen Wissenschaft perpetuiert, damit jedem Fortschritt der Weg hoffnungslos verlegt.[3]) Es ist dies aber nur ein Beispiel der auch für die Dialektik durch jenen klerikalen Charakter des wissenschaftlichen Betriebes in Deutschland und dessen scheuen Geist geschaffenen Lage. Der Eifer, den der St. Gallische Notker Labeo auf Studien im Gebiete der Dialektik gewendet hat, war

[1]) An diesen erinnert gleich die erste Frage: Quot sunt partes logicae? u.s.w. (vergl. Prantl p. 63 not. 255 mit p. 15 not. 54).

[2]) S. die Stelle aus de Syllogism. c. 17 nach Hattemer Denkmäler III p. 55. 76, bei Prantl II, 66, der hier in sehr unglücklicher Weise an Scotus erinnert.

[3]) Denn daran, daß sich die an menschliche Dinge und Angelegenheiten gewiesene Logik auch ihnen in wissenschaftlicher Art energisch zugewendet hätte, wie sich Prantl a. a. O. S. 67 die Sache als möglich zu denken scheint, ist in Wahrheit für jene Zeit und im deutschen Kloster nicht zu denken.

denn auch damals offenbar eine Ausnahme. Im ganzen scheint man der Dialektik mit den weltlichen Wissenschaften überhaupt aus dem Wege gegangen zu sein; was man von Beschäftigung damit sonst hört, ist nicht viel. So wird wohl auch der Fall nicht ganz selten gewesen sein, daß Studien der Art geradezu behindert waren. Von einem Mönch Johannes aus dem Kloster Gorze bei Metz, der im Jahre 951 Gesandter Kaisers Otto des Großen an den spanischen Chalifen Abderrahman war, wird berichtet, er habe, um über gewisse theologische Skrupel hinwegzukommen, sich in das Studium der Dialektik gestürzt, sein Abt ihm aber dieses Beginnen als unnütz verwiesen und ihn auf das Studium der Schrift hingelenkt (Prantl II, 49 und 192). Verschiedene Beispiele eines erwachenden Eifers für dialektische Studien und selbst Anwendung der Dialektik tauchen freilich um die Zeit, da Notker arbeitete, auch in andern deutschen Klöstern auf. So klagt ein Mönch des Emmeranklosters in Regensburg, der 1013 gestorben ist, Othlo[1]), es seien ihm so beschränkte Dialektiker vorgekommen, die alle Aussagen der Schrift an den Regeln der Dialektik geprüft wissen wollten und dem Boëthius meist größeren Glauben schenkten als der Schrift. Mit solchen Leuten ist denn auch Othlo in Streit geraten, da er nicht Dialektiker, sondern schriftkundige Leute für Gelehrte ansieht. Dies wird in Klöstern wohl allgemeine Anschauung gewesen sein. Man wird sich an Rabanus Maurus gehalten haben, wenn er (de Institut. clericor. III, 20) von keinem andern Nutzen der Dialektik gewußt hatte, als dem eines Hilfsmittels im Streit mit Irrlehrern. In diesem Sinne sah auch ein Bischof von Regensburg, Wolfgang, um 970 die Dialektik nur für einen *carnalis antidotus*, ein fleischliches Gegengift an, das man etwa bei der Begegnung mit einem Ketzer anzuwenden habe (Prantl II, 51).

Um die Wende des zehnten und elften Jahrhunderts traten Zeitumstände ein, die den wissenschaftlichen Geist in deutschen Klöstern noch weiter niederdrücken mußten. Die im zehnten Jahrhundert von Clugny ausgegangene Klosterreform fing um die angegebene Zeit etwa an nach Deutschland überzugreifen. Die deutschen Klöster drängte sie vollends in die üble Alternative entweder vollkommen zu verweltlichen

---

[1]) de tribus quaestt. (s. Prantl II, 68 u. 279): „Peritos autem dico magis illos qui in sacra scriptura quam qui in dialectica sint instructi. Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia sacrae scripturae dicta juxta dialecticae autoritatem constringenda esse decernerent magisque Boëtio quam sanctis scripturis in plurimis dictis crederunt". (Vergl. auch Reuter I, 88. 285 f.)

und zu verkommen, oder sich streng asketischen, schließlich von aller, zumal weltlicher Wissenschaft abführenden Bestrebungen zu ergeben. Es treten im Laufe des elften Jahrhunderts die für Klerus und Mönche besonders verhängnisvollen Kämpfe der geistlichen und weltlichen Gewalt hinzu, welche zumal seit Gregor VII. zerstörend auf alle außerhalb des großen Streits zwischen Kaiser und Papst bestehenden Interessen wirkten. Darüber gingen allzuviele Keime tieferer theologischer Bildung, welche in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts und noch im Beginn des elften Jahrhunderts vielverheißend gediehen, zu Grunde; die Klöster verrohten unter den Krisen, die sie zu bestehen hatten, und verloren von ihrer Bedeutung als Herde höherer Bildung (Wattenbach II, 7 f.). Dafür ist auch St. Gallen ein trauriges Beispiel. Der Name Notkers Labeo leuchtet ungefähr als der letzte in der St. Galler Gelehrtengeschichte; in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts löscht diese Geschichte gleichsam ganz aus. Am Ende des dreizehnten Jahrhunderts, 1291, also zu einer Zeit, da anderwärts die Kultur des Mittelalters in höchster Blüte stand, war es in St. Gallen so weit gekommen, daß Abt und Mönche nicht schreiben konnten (Cruel a. a. O. S. 127, Baechtold a. a. O. S. 78). Und jener war ein deutscher Reichsfürst.

Ganz so schlimm wie in St. Gallen ging es in der nachgregorianischen Zeit mit der Theologie in Deutschland freilich nicht. Sie geriet nicht in den Zustand, an der aufkommenden neuen Theologie überhaupt keinen Anteil nehmen zu können, mußte es aber doch Frankreich überlassen, die Geburtsstätte der spezifisch mittelalterlichen Theologie zu werden. Zur Erklärung dieses Schicksals kann zusammenfassend gesagt werden erstens: die wissenschaftliche Tradition war in Deutschland zu jung, zu wenig tief gewurzelt und zu schwach entfaltet, um schon im frühen Mittelalter die alte Wissenschaft sich so frei anzueignen, daß eine neue Form aus seinen Studien hervorgehen konnte. Zweitens: was Deutschland von Wissenschaft damals kannte, war zu gebunden, zu ausschließlich klerikal und in kirchliche Form gebannt. Drittens: die Gestaltung der Reichsverfassung steigerte das Bedürfnis nach einer gebildeten hohen Geistlichkeit, nicht aber zugleich deren Tüchtigkeit und Fähigkeit, die Bildung der Kirche auf eine höhere Stufe zu erheben. Zu den Folgen einer verhängnisvollen Verflechtung der Kirche mit der ganzen politischen Landesverfassung kamen im Laufe des elften Jahrhunderts noch manche Verhältnisse hinzu, die einer Entwicklung der Theologie ungünstig waren.

ZWÖLFTES KAPITEL.

DIE KIRCHLICHE BILDUNG IN FRANKREICH IM ZEHNTEN UND ELFTEN JAHRHUNDERT BIS UM 1050.

Langsam und mühsam sind die Dinge zu dieser Zeit auch hier gegangen, und am Ziel, dem es entgegengeht, ist 1050 auch Frankreich noch nicht: die Summe des Unscheinbaren und Trüben, Rückschritt und Verfall waren nach einhundertundfünfzig Jahren größer als in Deutschland. Aber der für die Entwicklung der Zukunft entscheidende Unterschied liegt darin, daß der Hergang der Dinge umgekehrt verläuft, von oben nach unten in Deutschland, von unten nach oben in Frankreich. Das glänzende Aufblühen der Kirche und ihrer Bildung sinkt in Deutschland. In Frankreich sieht es lange trostlos aus, dann aber erwachsen Verhältnisse, die Wissenschaft und Kirche kräftig fördern. Zum Schluß zeigt sich, daß gerade die besondere Not der Zeit, die Frankreich so viel länger heimgesucht hatte, der Kirche und der Wissenschaft eine höchst ersprießliche größere Freiheit der Entwicklung gestattete.

Der Zerfall des Reiches Karl des Großen hatte besonders Frankreichs politische Ordnung herabgebracht. Sie stellte sich erst Ende des zehnten Jahrhunderts her. Im Jahre 987 inaugurierte die kapetingische Dynastie mit der Thronbesteigung Hugo Capets die Rückkehr von Zuständen, welche den im Lande einst vorhandenen Keimen höherer Kultur wieder zu blühen gestatteten, so weit sie noch vorhanden waren. Nur einer Gewalt, der Kirche, hatten die trostlosen Wirren ein Aufleben nicht versagt, das ihr mit der Zeit ein Auftreten ermöglichte, wie es bis jetzt im Mittelalter unerhört gewesen war. Immerhin war diese Gewalt eigentümlich beschaffen. Die sich kundtuende Restaurationsbewegung schien sich mit den, jedes Wiederaufleben höherer Kultur, insbesondere jeder Wissenschaft hemmenden, in der barbarischen Anarchie des Landes begründeten, Momenten zusammenzuschließen. Mitten aus ärgster Verwirrung und Auflösung aller öffentlichen Zustände ging im Anfang des zehnten Jahrhunderts die Klosterreform von Clugny hervor. Die Kongregation von Clugny stellte deren eigentliche Gestalt dar, sie nahm 910 ihren Anfang mit der Stiftung des Klosters Clugny bei Dijon durch den frommen Herzog Wilhelm von Aquitanien. Derselbe verband sich zum Werke einer von Clugny aus möglichst zu verbreitenden, und dem freien Dienst der römischen Kirche zu weihenden Reform aller

Klöster mit einem burgundischen Edelmann namens Berno, der als erster Leiter des Mutterklosters an dessen Spitze trat. Die Zahl der Clugny nach und nach zum Muster ihrer Lebensregel nehmenden und dem Abte von Clugny als gemeinsamem Oberhaupt sich unterwerfenden Klöster stieg bis zum zwölften Jahrhundert auf zweitausend in Frankreich. Von da griff der Anschluß in andere Länder über, seit der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts stellte er sich in Deutschland her. Dies war die Bewegung, welche aus innern Kräften der Kirche selbst heraus die gewaltige, von der allzu politischen Gewalt des Mittelalters angebahnte Erstarrung brach und die mächtigste Rivalin sogar seiner größten Staaten wurde. Zur Zeit der Entstehung der Kongregation fehlte der Kirche einstweilen noch zu solcher Machtentfaltung der Führer. Aber prophetisch hatte ihn schon die Stiftungsurkunde von Clugny im Papst ins Auge gefaßt. Erst seit der letzten Hälfte des elften Jahrhunderts, infolge der mit Namen Gregor VII. bezeichneten Reform, war das Papsttum im Stande, das seiner wartende Führeramt auch zu übernehmen.

I. Magister und Kirchenschulen in Nordfrankreich.

Die cluniacensische Bewegung, eine Bewegung streng asketischer Reaktion, verhielt sich insofern auch gegen Wissenschaft ablehnend. Allein diese Tendenz trug schon in der bis dahin verflossenen Entwicklung des abendländischen Mönchtums eine sehr folgenreiche Beschränkung in sich selbst. Fern lag dieser Bewegung eine alle Zukunft der kirchlichen Wissenschaft kompromittierende, sie abschneidende und geradezu vernichtende Tendenz von grundsätzlicher, direkter und radikaler Feindschaft gegen alle Wissenschaft. Die Cluniacenser ließen sich ja nicht den Gedanken an ein ganz neues Mönchtum beikommen. Was sie wollten, war nur die Klosterzucht, wie sie sich entfaltet hatte, insbesondere die Benediktinerregel auf der damals erreichten Stufe ihrer Entwicklung zu alter Strenge zurückzuführen. Bei diesem Beginnen gehörte die gelehrte Beschäftigung der Klöster so gut zur alten, von jeder einfachen Klosterreform zu respektierenden, Tradition wie sonst ein Stück frommer Regelung klösterlichen Lebens. Ueberall liegen, so gut wie andere Klöster und Schulen, die Cluniacenser solcher Beschäftigung ob. Nur das einseitige und gehässige Urteil einzelner ihrer zahlreichen Gegner hat ihnen geradezu die Pflege roher Unwissenheit vorwerfen können.[1]) Aber läßt sich auch nicht behaupten, daß die Cluniacenser die Wissenschaft in der Kirche unterdrückten, so ist doch gewiß,

[1]) S. über die Frage Ladewig, Poppo von Stablo S. 20 ff.

daß sie ihr nur innerhalb ganz bestimmter Schranken Raum ließen. Sie
besaß das Interesse der Cluniacenser nur, so weit sie sich in die Ab⸗
sichten ihrer asketischen Klosterreform fügte. Mit allem kirchlichen
Mönchtum ging Clugny allerdings einig, wenn nicht Wissenschaft und
Theologie überhaupt, so doch jede selbständige und freiere Regung der⸗
selben, die sie über ihre traditionelle Stufe erhoben hätten, abzulehnen.
Auch in cluniacensischen Klöstern hat die Wissenschaft nur unter dem
Bann jenes scheuen, sie niederhaltenden Geistes bestehen und in ge⸗
wissem Sinn geduldet werden können, dessen aus Anlaß der gelehrten
Studien in deutschen Klöstern zu gedenken war. Mehr noch als ein⸗
zelne Anekdoten wie z. B., wenn vom großen 941 gestorbenen Abt von
Clugny, Odo, erzählt wird, er sei in einem ähnlichen Traumgesicht wie
einst Hieronymus vor klassischer Lektüre, namentlich vor allzueifrigem
Lesen des Virgil, gewarnt worden, belehrt uns über das Verhältnis von
Clugny zur Wissenschaft die Tatsache, daß niemals aus seinen Klöstern,
so fleißig man auch in einzelnen gewesen sein mag, der Name eines bahn⸗
brechenden, kirchlichen Gelehrten sich erhoben hat, und niemals aus
ihnen die geringste Anregung hervorgegangen ist, welche in der Ge⸗
schichte der mittelalterlichen Theologie ernste Bedeutung dadurch er⸗
hielte, daß sie diese Theologie ihrer neuen Gestalt, soweit es auf An⸗
wendung von Wissenschaft dabei ankam, irgend näher gebracht hätte.

Es ist klar, daß der Einfluß von Clugny zu den Momenten hinzu⸗
trat, die den Aufschwung kirchlicher Wissenschaft hemmten oder ver⸗
langsamten ,daß er nichts zum Aufblühen der Scholastik beitrug und durch
seinen asketischen Geist einen erschwerenden Druck auf das Empor⸗
kommen der Wissenschaft im zehnten Jahrhundert ausgeübt hat. Trotz⸗
dem wäre es einseitig, darin allein die Bedeutung Clugny's für die Scho⸗
lastik zu erkennen. Alles was es von sich aus und direkt zur Nieder⸗
haltung einer neuen Gestaltung der kirchlichen Wissenschaft getan
haben mag, wird doch an Bedeutung für das einstige Entstehen der
Scholastik weit überboten durch das was es mit seinem reformatorischen
Wirken in Hinsicht auf die abendländische Klosterdisziplin für das
Wiedererstarken der Kirche geleistet hat, dafür getan, sie wieder in
Stand zu setzen, den Gedanken neu zu fassen, mit Wissenschaft etwas
für ihre Zwecke anzufangen. So weit Clugny darin versagte, konnte es
Frankreich an unmittelbaren Impulsen und Grundlagen für eine Be⸗
wegung wissenschaftlicher Art nicht fehlen. Es hatte ja stets einen
relativ großen Reichtum gehabt an alten, mannigfaltigen und ursprüng⸗

lichen, in seinem Boden wurzelnden Keimen für die Entwicklung theologischer Wissenschaft. In deren zeitweilig nur noch sporadischen Aufdämmern verdienen Hervorhebung die losen Notizen, welche sich aus den letzten Jahrzehnten des neunten Jahrhunderts und den ersten Jahren des zehnten über ein paar nordfranzösische Magister und ihre der Dialektik zugewendeten Studien erhalten haben. Man hört von einem gewissen Heiric und seinen Schülern Remigius und Hucbald. Heiric selbst, ein etwa 880 gestorbener Kleriker, hat seine Bildung an den Klosterschulen seiner Heimatstadt Antissiodorum, jetzt Auxerre in Nordburgund und in Ferrières erhalten und ist später als Lehrer wieder in Auxerre aufgetreten. Von seinen zwei Schülern erlangt besonders Remigius Ruf als Lehrer, wiederum in Auxerre, bis er um 890 durch den Bischof Fulco von Reims zum Leiter oder sogenannten *Scholaster* der Kathedralschule dieser Stadt berufen wird. Doch ihr Ende scheint seine Lehrerlaufbahn in Paris gefunden zu haben, wo der 942 gestorbene zweite Abt von Clugny, Odo, sein Schüler gewesen sein soll. Der Tatsache ist zu gedenken, weil hier zum erstenmal, also etwa um 900, in dieser Geschichte der Name von Paris auftaucht, der etwa zweihundert Jahre später in der Jugendgeschichte der Scholastik eine so unvergleichliche Bedeutung erlangen sollte. Diese kleine Lehrergruppe, Heiric von Auxerre und seine beiden Schüler Remigius und Hucbald[1]) sind mit dialektischen Studien an den bereits bekannten Schultexten jener Zeit Marcianus Capella, Pseudoaugustin, Porphyrius, Boëthius beschäftigt. Besondere Aufmerksamkeit erregt, daß sie bei jener Frage stehen bleiben, die Porphyrius und Boëthius an der Schwelle der Logik zur Metaphysik fallen lassen und dem Mittelalter ohne Lösung vermachen, der Frage des Anteils der Allgemeinbegriffe wie Art und Gattung am Sein. Die Frage z. B., welchen Anteil das menschliche Individuum oder die alle menschlichen Individuen umfassende Art Mensch, oder endlich die die Arten Mensch und Tier in sich befassende Gattung Lebewesen, *animal*, am Sein habe, und wie sich dieser Anteil unter Individuum, Art und Gattung abstufe. Das ist ein Problem zu dem Heiric und seine Schüler sich wieder ein Herz fassen und es ist möglich, daß ihnen Einwirkungen des Scotus Erigena die Augen für dasselbe geöffnet haben.

---

[1]) Hucbald von St. Amand, († 930) mehr Musiker und Verskünstler, von ihm das alliterierende Distichon:

Conscendat coeli calvorum causa cacumen,
Conticeant cuncti concreto crine comati.

Doch ist von einem tieferen Reichen dieser Einwirkungen bei ihnen nichts wahrzunehmen. Denn wird auch von Heiric und seinen Schülern, zu welchen auch die Verfasser von ein paar anonym und pseudonym überlieferten gleichzeitigen logischen Traktaten gehören, das bezeichnete Problem in kontroverser Weise behandelt und in verschiedenen Lösungen erwogen, so handelt es sich doch bei ihnen nur um ein erstes Erwachen des Interesses des erst später für die aufkommende Scholastik so wichtig gewordenen Universalienstreites. So kontrovers diese Literatur des Heiric von Auxerre und der Seinen das Problem auch behandeln mag, vorwärts kommen sie damit nicht; die verschiedenen Lösungen, die sie mit einander austauschen, halten sich noch ganz innerhalb von Kombinationen, die ihre Urheber lediglich aus den ihnen vorliegenden Schultexten schöpfen. Noch mehr als diese Unselbständigkeit logischer Studien fällt, wenn ihrer als Vorboten späterer Dinge gedacht wird ins Gewicht, daß sie sich streng innerhalb der Schranken des bloßen damaligen Schulunterrichts in der Dialektik halten, sich noch aller Anwendung dieser Kunst auf theologische Probleme enthalten, die dort schon vor vielen Jahrzehnten Alcuin's Schüler Fredegisus, in allerdings sehr kindlicher Weise gewagt hat. Heiric und seine Schule verraten keinerlei Einsicht in das besondere Interesse, welches eine Entscheidung jener logisch metaphysischen Probleme für die Theologie haben könnte. Fast gänzliche Nacht deckt die französische Gelehrtengeschichte für weit über ein halbes Jahrhundert. Das rasche und kräftige Aufblühen einer Reihe kirchlicher Schulen in nord- und mittelfranzösischen Gebieten seit den letzten Jahren des zehnten Jahrhunderts ist dann wieder das beredte Zeugnis des stillen Fortwucherns eines alten Bildungsbestandes und zugleich die Tatsache, an der der Fortschritt der Geschichte hängt.

Seit etwa 975 hört man besonders von der, siebzig Jahre zuvor dem Remigius unterstehenden Kathedralschule von Reims unter dem Erzbischof Adalbero und dem merkwürdigen Leiter der Schule, Gerbert. Dann tritt neben Reims die Abtei Fleury an der Loire hervor, unter der Leitung ihres, Gerbert zeitgenössischen, Abtes A b b o, † 1004, samt allem was dieser Mann von dort aus für die Verbreitung von Bildung und Wissen in seiner Umgebung getan hat. Ferner die Kathedralschule von Chartres unter der Leitung Fulbert's, des Lehrers des Berengar von Tours, dieses Tours selbst, dessen Schultradition etwa zweihundert Jahre zuvor Alcuin begründet hatte, und andere ähnliche Anstalten.

Bemerkenswert ist neben den eigentlichen Klosterschülern unter diesen französischen Bildungsanstalten der Zeit auch Kathedralschulen vielfach hervortreten zu sehen, d. h. Schulen, die nicht mit einem Kloster unter Leitung eines Ordensgliedes verbunden waren, sondern mit der Hauptkirche einer Stadt unter Leitung eines der Aufsicht ihres Bischofs unterworfenen Schulmeisters oder Scholasters. Klerikal war also auch der Charakter dieser Schulen, dennoch scheint in diesen nicht ordensmäßigen Städteschulen, leicht erklärlicher Weise, ein freierer, umfassenderer und geordneterer Betrieb der Wissenschaft geherrscht zu haben, als in den eigentlichen Klosterschulen. Diese Kathedralschulen scheinen der französischen Bildung das halblaienhafte Element vermittelt zu haben, welches in ihr so bedeutsam in den Entwicklungszeiten der Scholastik hervortritt. Doch taten sich auch Klosterschulen wie das um das Jahr 1000 von Abbo geleitete Fleury durch ihren gelehrten Eifer und Fleiß hervor. Jedenfalls konnten diese französischen Schulen dem der Wissenschaft widerstrebenden Geist Clugnys das unentbehrliche Gegengewicht stellen. Bis etwa zur Mitte des elften Jahrhunderts kam weder zum Stoff, der einfach weiter vermittelt wurde, noch zur Form seiner Auffassung und Verwendung Neues hinzu. Man ist aber mit diesem Stoff emsig und eifrig wieder beschäftigt, man holt die verlorne Zeit nach, man bemächtigt sich immer vollkommner der halb verschütteten Tradition. Allmählich werden die Individuen herangezogen, welche Zeugnis ablegen können, daß man in der Wissenschaft selbst etwas bedeuten wollte. Still, unscheinbar, anonym bleibt diese Geschichte einstweilen; vielleicht reift eine neue Zeit heran, aber sie ist noch nicht da. Dies muß durchaus aufrecht erhalten werden, wiewohl gerade dieser Periode einer der berühmtesten Namen der Gelehrsamkeit des Mittelalters angehört. Indessen gerade dieses Stück seines Ruhmes beruht, je begreiflicher im Ganzen dieser Ruhm ist, in Wahrheit auf einer Art Mißverständnis. Der Mann ist bereits genannt.

II. Gerbert von Reims.

Gerbert wurde als dunkler Leute Kind in Südfrankreich in der Gegend von Aurillac in der Auvergne 945 etwa geboren. Auf der Klosterschule von Aurillac lenkte der begabte Knabe bald die Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich. Deren Empfehlung bewog einen vornehmen spanischen Wallfahrer, der gerade durchreiste, einen Grafen von Barcelona, Gerbert mit sich zu weiterer Erziehung in seine spanische

Heimat zu nehmen. Dort hatte der junge Mann Gelegenheit, sich ein Stück Gelehrsamkeit zu erwerben, in welchem damals gemeinhin im Abendland auch der Elementarschüler nicht allzuweit zum Ruhmestempel hatte, in der Mathematik.[1]) Mit dem was er in dieser Wissenschaft gelernt, erlangte Gerbert gegen 970 durch seinen spanischen Grafen eine Anstellung als Lehrer am Hofe Kaiser Otto's des Großen. In besonderer Angelegenheit hatte dieser Graf eine Reise nach Rom unternommen und sich dabei von seinem Schützling begleiten lassen. Dort wurde Gerbert dem Papst Johann XIII. vorgestellt, und von diesem seinem in Rom gerade anwesenden Meister dem Kaiser Otto I., an dem die Päpste des Zeitalters überhaupt ihren Meister hatten. Otto, im Zusammenhang mit seinen gewaltigen politischen Reformen in Deutschland, eben darin begriffen, seinen bis dahin mit Wissenschaft nicht eben sehr beschwerten Hof zu einer Stätte höherer Bildung und feineren Wissens zu erheben, forderte den etwa dreißigjährigen Gerbert auf, an diesem Hof zu bleiben mit dem Antrag daselbst in Mathematik zu unterrichten. Doch schon nach einem Jahre etwa löste sich dieser Anfang der Beziehungen Gerberts zum sächsischen Kaiserhause, die so bedeutsam für ihn werden sollten. Er empfand bald das Bedürfnis, bevor er lehrte, selbst noch zu lernen, und zwar insbesondere sich noch weiter im Trümmerstück antiker Begriffslehre oder Logik auszubilden, das man damals Dialektik nannte. Er meinte sein Ziel am besten in der vielleicht noch von der Leitung des Heiricschülers Remigius her gedeihenden

---

[1]) Daß Gerbert seine Rechenkunst wie behauptet worden ist, von den Arabern geholt, ist nach A. Nagl, Gerbert und die Rechenkunst des 10. Jahrhunderts (Wiener Sitzungsber. hist. phil. Cl. Bd. 116, S. 865 f) nur eine Fabel des unglaubwürdigen Wilh. von Malmesbury. Ueber die Herkunft der Gerbert'schen Rechenkunst faßt Nagl sein Urteil in die Worte zusammen, daß dieses ganze System mit der in allen Punkten wesentlich anders gestalteten indisch-arabischen Arithmetik keinen genetischen Zusammenhang haben kann, die Gestalt seines Systems ebensowenig an die Person Gerberts geknüpft werden darf, sondern in ihm zweifelsohne eine in allen Punkten gefestigte, traditionell gewordene und durchaus auf abendländischen Elementen beruhende Einrichtung vorliegt. — H. Weißenborn, Zur Gesch. der Einführung der jetzigen Ziffern in Europa durch Gerbert (1892) vermutet, daß Gerbert's Bekanntschaft mit den arabischen Ziffern vermittelt worden ist durch den Epist. 17 u. 25 (p. 14 u. 20 ed. Havet) genannten Joseph den Weisen, daß dieser Joseph ein Jude und wahrscheinlich überhaupt Gerberts Lehrer in der Mathematik während seines Aufenthaltes in der nordspanischen Mark gewesen ist. Auf jeden Fall handelt es sich hier überall um mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthung. (s. Havet, Revue hist. Bd. 50, 1892, S. 420).

Kathedralschule von Reims zu erreichen. Noch in Italien verließ Gerbert den deutschen Hof und langte 971 oder 972 in Reims an, wo er aber durch seinen Gelehrtenberuf und seine Beziehungen zu Kaiser und Papst bereits ein namhafter Mann, sehr bald durch den Erzbischof Adalbero vom Schüler zum Leiter oder Scholasticus der Reimser Schule erhoben war. In etwa zehnjähriger Wirksamkeit hat Gerbert Reims zum Ansehen der bedeutendsten gelehrten Schule des Zeitalters erhoben. Dann bot eine im Gefolge des Erzbischofs Adalbero gegen 981 unternommene Reise nach Rom Gelegenheit zu einer engeren Wiederanknüpfung der jedenfalls nie ganz unterbrochenen Beziehungen zum sächsischen Königshof, wo vor ungefähr acht Jahren, auf seinen Vater Otto I., Otto II. gefolgt war. Zwar vermochte der König für jetzt noch nicht seinem Wunsch entsprechend, den bei ihm noch von früher her in hohem Ansehen stehenden Gelehrten in seiner Nähe zu behalten. Doch kehrte Gerbert nur noch auf etwa zwei Jahre nach Reims zurück, bis ihm sein kaiserlicher Gönner Bobbio, die etwa vor vierhundert Jahren vom heiligen Columban, dem Lehrer des heiligen Gallus gestiftete, aber inzwischen zu gewaltigem Grundbesitz gelangte lombardische Abtei verlieh, deren Abt fürstliche Rechte besaß und Lehnsmann des Kaisers war. Gerbert geriet hier sofort in schwierige Verhältnisse, die bereits nach einem Jahre, 984, da Kaiser Otto II. gestorben war, unhaltbar wurden. Nun kehrte zwar Gerbert abermals nach Reims in seine alte Stellung zurück. Blieb er hier auch jetzt wieder sieben Jahre, so scheint er sich doch nie recht auf seine alte Gelehrtenlaufbahn zurückgefunden zu haben und von nun an ganz überwiegend auf die der Politik geworfen worden zu sein. Es war in Frankreich eine höchst verworrene Zeit; Hugo Capet war eben daran, die letzten Karolinger zu beseitigen und sein Haus an ihre Stelle zu setzen. Mit Deutschland aber war Frankreich zur selben Zeit in Kampf und Streit um das Grenzgebiet Lothringen, Deutschland selbst von den der Minderjährigkeit Ottos III. entspringenden Wirren tief erschüttert. Zu den in alle politischen Treibereien dieser Zeit am geschäftigsten eingreifenden Männern gehörte schon als Erzkanzler von Frankreich der Erzbischof von Reims Adalbero, der bei der Verwendung die er nun für seinen klugen Scholasticus als seinem politischen Beirat fand, diesem nicht viel Zeit für seine Schule ließ. Zudem sah sich Gerbert durch seine alten Beziehungen zu den Ottonen und als Fürstabt von Bobbio, der er noch immer war, bewogen, auch als eine Art Parteigänger des regierenden deutschen Königshauses in die Verhält-

nisse einzugreifen. Als 989 Adalbero gestorben war, fiel ihm vollends eine Art politische Führerrolle im Gebiete von Reims zu. Zwei Jahre nach Adalberos Tod war er durch eine Reimser Synode, mitten aus dem Sturm eines höchst merkwürdigen Konflikts dieser Synode mit der damals ganz entarteten römischen Kurie, und unter Protest dieser Kurie selbst auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben. Nach sechs Jahren schon war er aber mit dem König von Frankreich, jetzt Hugo Capets Sohn Robert, so veruneinigt, daß er auch von diesem Stuhl wieder herab mußte. Hierauf begab er sich, Sommer 997, an den deutschen Hof, wo er den siebzehnjährigen schwärmerischen Sohn und Enkel jener beiden Kaiser, die ihn schon so hoch geschätzt und geehrt hatten, auf dem Thron fand. Er mochte sich bei ihm des besten Empfangs versehen; zu allem was ihn sonst empfahl, brachte er den Ruf eines Borns aller Gelehrsamkeit und überhaupt glänzender Geistesgaben mit sich; der junge Kaiser war von allerhand Träumen erfüllt, wie sie nur einen mittelalterlichen Kopf und den seinen zumal beim Herannahen des Jahres Tausend der Christenheit erfüllen konnten. Zunächst sorgte Otto, dem von ihm vielbewunderten und verehrten Mann Ersatz für das verlassene Erzbistum zu schaffen. Ihn wieder nach Reims zu setzen, stieß auf das Hindernis gewisser fataler Reminiszenzen der römischen Kurie an jene Reimser Synode von 991. Aber zum Erzbischof von Ravenna vermochte Otto seinen Günstling zu machen, und als im Jahre 999 der Tod des Papstes Gregor's V., und die Verhältnisse sonst die päpstliche Krone wieder einmal zur Verfügung des Kaisers gestellt hatten, erhielt sie Gerbert und wurde Papst Silvester II. Als solcher regierte er nicht ohne allen Glanz in den nicht ganz drei Jahren, da er den Schutz seines ihm unbedingt ergebenen kaiserlichen Gönners genoß. Nachdem dieser, noch nicht zweiundzwanzigjährig, in sein frühes Grab gesunken war, blieb er, ein Schatten kaum noch seiner selbst, in schwierigen Verhältnissen allein gelassen, bis auch er am 12. Mai 1003 sein Ende, wie es scheint auf gewaltsame Weise gefunden hatte. Immerhin, er war Papst gewesen, und hatte auf seinem Thron einen der auserlesensten Augenblicke der stets so überaus zerbrechlichen Freundschaft zweier Häupter der abendländischen Christenheit erlebt.

Dieser Lebenslauf hat die Phantasie des Mittelalters lebhaft und nach mehr als einer Richtung beschäftigt. Bald hat sich seiner die Sage bemächtigt und diesen Silvester II. als eine Art von Hexenmeister betrachtet, der sich mit Hilfe der höllischen Mächte alles Wissens seiner

Zeit versichert habe, schließlich auch der päpstlichen Krone.[1]) So wurde seine Gestalt in ein phantastisches Licht gerückt, das noch bis auf den heutigen Tag namentlich auch das Urteil über seine Bedeutung als Gelehrten verschoben hat und zu starker Ueberschätzung geneigt gemacht. Wenn zeitgenössische Quellen, z. B. Richer, Gerbert den gelehrtesten Mann seiner Zeit nennen, so mag das noch guten Sinn haben, ja man mag annehmen, es entspreche der strengen Wahrheit. Alle Urteile der Art sind zwar freilich in der Regel leichtgewogene Redensarten, andererseits, zumal aus solcher Ferne, schwer kontrollierbar. Jedenfalls ist es aber ein jeder Begründung aus den bekannten Tatsachen ermangelndes Urteil, wenn neuere Geschichtsschreiber von Gerbert als einem Manne reden, der seine Zeit überragte, ihr mit seinen Erkenntnissen vorangeeilt sei.[2]) Ein Mann dieser Art ist er ganz gewiß nicht gewesen, ganz im Gegenteil, ein Mann mit ausgezeichneten Gaben zwar, aber mit diesen gerade sehr fest in seiner Zeit wurzelnd, nirgends zum Maße derselben hinauswachsend, wenn er sie auch in glänzender Weise vertrat.

Nur Gerberts wirkliche Bedeutung als Gelehrter ist hier in Betracht zu ziehen, nicht seine Person und was diese überhaupt Interessantes gehabt haben mag. Das Urteil über ihn beruht nicht nur auf den Berichten der Tradition über ihn und die Reimser Schule, sondern auf einem literarischen Nachlaß des Mannes — es sind mathematische, philosophische und theologische Werke — unter denen eine Sammlung von

---

[1]) [S. Döllinger, Papstfabeln d. M. A. (1863), Schulteß, Die Sagen über Silvester II (1893).]

[2]) Reuter's Charakteristik in dessen Gesch. der relig. Aufklärung im M. A., ein sonst gewiß recht lehrreiches und interessantes Werk, I, 78 ff stellt Gerbert als „divinatorischen Planer", seiner Zeit „vorauseilenden Seher", als „Heros der Aufklärung" dar. Es entspringt dies einer etwas prätentiösen Art, die Dinge historischen Figuren subjectiv in's Gewissen zu schieben. Reuter muß zwar immer selbst wieder anerkennen, daß von den Gegensätzen, unter welche er die Gestalt Gerberts in seinem romantischen Gemälde stellt, von diesem selbst nichts in dieser Weise empfunden erscheint. In der Tat stecken diese Gegensätze nicht in Gerbert, sondern in seiner Zeit überhaupt. Die ganze Betrachtungsweise ist höchst subjektiv modern, analysierend was in seiner Zeit geschlossene, seiner gegensätzlichen Elemente unbewußte Einheit gewesen ist. — Auch Harnack Lehrb. der Dogmengesch. III, 321 scheint noch keine Vorstellung von dem zu haben, was zur Begründung der Tatsache, daß „er es noch nicht zu epochemachenden Wirkungen bringt", in Gerbert selbst und seiner Dürftigkeit als Gelehrter steckt und den Grund davon nur in allgemeinen Zeitverhältnissen zu suchen. Gerbert hat in Wahrheit keinerlei An-

etwa zweihundert Briefen das Interessanteste ist[1]), der Rest aber weder der Zahl noch dem Werte nach eben hervorragend. Will man den Stand der Tradition und des Wissens am Ende des 10. Jahrhunderts kennen lernen, so mag es besonders lehrreich sein, vom Lehrkursus der Reimser Schule unter Gerbert's Leitung zu hören und sich weiter aus Gerberts noch jetzt zugänglichem literarischem Nachlaß zu unterrichten. Sucht man hingegen nach einer Spur, daß Gerbert den Eindruck gehabt habe, an der Schwelle einer neuen Periode zu stehen, so kann ihn niemand weniger geben wie Gerbert, durch das was er für die Wissenschaft getan hat. Er gibt uns eher den Eindruck dessen, was die Wissenschaft für ihn getan hat. An seiner Wirksamkeit ist eine Beobachtung zu machen, welche darauf vorbereitet, daß das Mittelalter im Begriff steht, sich eine neue Stellung zur Wissenschaft zu geben. Wie wäre es sonst möglich, daß ein Mann der Wissenschaft, dank dieser seiner Wissenschaft zu dieser Zeit in so glänzender Weise seine Carrière machen konnte! Sie enthält mancherlei Glücksfälle. Immerhin kann man sagen, dem Gelehrtenruf verdankt Gerbert vornehmlich zu den Höhen gelangt zu sein, auf denen er sich zeigt, und das mag denn ein sprechendes Anzeichen dafür sein, daß für die Wissenschaft im Mittelalter eine andere Luft so zu sagen im Anzug ist. An Gerbert's Behandlung der Abendmahlslehre erhält man eine besondere lehrreiche Einführung des Mannes, der uns weiter führen wird als Gerbert von Reims, Berengar von Tours.

III. Rückblick auf den ersten Abendmahlsstreit.

Unter den theologischen Traktaten Gerbert's ist der hervorragendste sein *de corpore et sanguine domini*, Ueber die Abendmahls-

---

spruch auf „epochemachende Wirkungen". Gerade Reuter's Charakteristik hätte ihn bei seiner sonst richtigen allgemeinen Schätzung von dessen Werk S. 321 f. veranlassen sollen bei Gerbert näher zuzusehen. — [Dagegen Hauck in seiner Real-Enz. Bd. XVIII. (1906) S. 345. Art.: Silvester II, „Schöpferisch war er so wenig, als irgend ein Mann dieser Zeit. Er wiederholte die Gedanken und erklärte die Schriften der Alten. . . . Man tut Gerbert kein Unrecht, wenn man ihn mehr für einen gewandten Publizisten als für einen großen Politiker erklärt. . . . Als Papst hat er für Welt und Kirche nichts geleistet."]

[1]) Diese Briefe sind auf jeden Fall eine höchst wertvolle Quelle für die Zeitgeschichte und eigne Charakteristik Gerberts, wahrscheinlich hat er die Sammlung selbst veranstaltet. Leider deckt sie nur eine zwar bedeutsame, aber verhältnismäßig kurze Zeit seines Lebens, da sie schon seine Erhebung zum Abt von Bobbio voraussetzt, mit seiner Erwählung zum Erzbischof von Reims abbricht, dann nach seiner Verdrängung von da noch einmal bis zu seiner Erhebung zum Erzbischof von Ravenna ansetzt. In seinen Briefen haben wir einen Mann vor uns, der die lebhaf-

lehre. Niemand, der bedenkt, daß wir uns damit in einem Kapitel der kirchlichen Theologie befinden, in welchem demnächst fast revolutionäre Klänge hörbar werden sollen, kann ohne besondere Spannung gerade dieses Werk eines Mannes in die Hand nehmen, das für eine Art Leuchte seines Zeitalters galt. Mit welcher Enttäuschung wird er es aber wieder weglegen, hat er es etwa mit der Erwartung aufgeschlagen, aufklärerischen Tendenzen darin zu begegnen. Eine anerkannte, in der Kirche allgemein angenommene Lehre vom Abendmahl kannte das frühe Mittelalter und auch noch Gerberts Zeit nicht. Die alte Kirche hatte über die Frage, in welchem Sinn im Abendmahl Leib und Blut Christi genossen würden, wie sich in der Abendmahlsspeise Leib und Blut Christi zu den natürlichen Elementen von Brot und Wein verhalten, keine feste und zu allgemeiner Anerkennung gelangte Vorstellung ausgebildet. Hatten Autoritäten wie Tertullian und Augustin vom Abendmahlssakrament mehr als Symboliker geredet, so daß Brot und Wein nur als Symbole von Leib und Blut Christi erschienen, so hatte doch daneben auch die Annahme Vertreter gefunden, daß Brot und Wein im Abendmahl Leib und Blut Christi im eigentlichen Sinn seien, und war hiedurch auch die Vorstellung einer Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut aufgekommen. Aber eine scharfe, dogmatische Formulierung und Begründung dieser Vorstellung hatte niemand unternommen, und so übernahm denn das Mittelalter mit der Tradition eine gewisse Zwiespältigkeit. Sie blieb auch bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts auf sich beruhen. Da nahm ein Theologe des karolingischen Zeitalters

---

testen Bildungsinteressen besitzt — daß sie nicht häufiger laut werden, bringt ihr im allgemeinen ganz davon abziehender, meist politischer Inhalt mit sich. Er ist eifrig darauf aus, die Exemplare der jenem Zeitalter noch bekannten Schriftsteller des Altertums zu sammeln, er scheut keine Kosten seinen Bücherbesitz zu vermehren, ist in den alten Classikern und dem was damals dafür galt so bewandert, daß nicht nur beständig Citate und Wendungen aus ihnen in seine Feder kommen, sondern er, so ungeschlacht auch noch sein Latein ist, doch im eignen lebhaften, bisweilen selbst geistreichen Stil mannigfache Beweise davon gibt, daß er schriftstellerisches Talent genug besaß, um sich an ihnen zu bilden und an ihnen fast zum Schriftsteller zu werden. Sein vertrauter Umgang mit altklassischer Literatur hat ihn, den Kleriker, sogar fast der kirchlichen Ausdrucksweise entfremdet. Während der Theologe in ihr nur selten zum Vorschein kommt, redet er oft von *sors*, von *fortuna* in seinem und anderem Menschenschicksal. Doch mit alledem überschreitet er nicht die Schranken der Zeit. Bedenken werden in ihr zwar oft genug laut gegen das Sichbefassen mit profaner Literatur, aber sie sind noch weiter nichts als das halbverstandene Erbe, das man aus der alten Kirche mit der profanen Bildung selbst

die Frage wieder auf, indem er nun zum erstenmal der Vorstellung der Verwandlung eine scharfe, lehrhafte Gestalt zu geben versuchte. Es war dies im Jahre 831 der Mönch des Klosters Corbie in der Normandie, der später 844 Abt des Klosters wurde, Paschasius Radbertus, mit der Schrift *de corpore et sanguine domini*. Hier wurde die Vorstellung, daß im Abendmahl Brot und Wein sich in Leib und Blut Christi verwandeln zu ausdrücklicher Behauptung geschärft, daß sich dabei durch einen Schöpfungsakt Gottes Brot und Wein in denselben Leib substantiell verwandeln, welcher auch der aus der Jungfrau Maria geborene des menschgewordenen Christus gewesen sei;[1]) diese Annahme wurde mit verschiedenen Argumenten gegen den widersprechenden Augenschein gedeckt. da doch Brot und Wein im Abendmahl von solcher substantiellen Verwandlung nichts wahrnehmen lassen, nach wie vor für die Sinne bleiben, was sie waren. In dieser Schärfe vollends fehlte aber der Verwandlungslehre des Paschasius die damals unerläßliche Stütze der Tradition. So mußte sie allsobald auf Widerspruch stoßen. Verschiedene Theologen der karolingischen Zeit, unter anderen Rabanus Maurus verwarfen die Grundvorstellung des Paschasius und ein Mönch seines eigenen Klosters, Ratramnus, unternahm es 851 oder 852 in einer gleichfalls *de corpore et sanguine domini* betitelten Abhandlung der Begründung der Verwandlungslehre bei Paschasius eine ebenso bestimmte ihr widersprechende symbolische zu setzen. Hier wurde so wie Paschasius zum ersten Male ausdrücklich die Identität des Abendmahlleibes mit dem geschichtlichen Leib Christi behauptet hatte, zum

---

übernommen hat. Man schmückt sich mit ihr, ist für den Reiz ihrer äußern Form empfänglich, versteht sie aber nicht in ihrem eigentlichen Geist, und hat keine Einsicht in die tiefen Consequenzen ihrer Anwendung auf den traditionellen Glauben. Auch Gerbert ist ein Repraesentant dieses noch ganz naiven Dualismus. Mit der öffentlichen Meinung des Zeitalters ist Gerbert auch ein Bewunderer der asketischen Reaction die von Clugny ausging. Erscheint er in seinem äußern Gebahren zwar von ihren Bestrebungen wie unberührt, so hat dies doch für sein Urteil darüber nichts zu sagen. Die Episteln 69, 80, 86—88, 95 geben darüber Auskunft. (Lettres de Gerbert 983—997 par J. Havet 1889).

[1]) Freilich geschieht dies durch Paschasius nur, indem er sich gegen alle crasssinnlichen Vorstellungen dieser Identität verwahrte, er will insbesondere Räumlichkeit, *localitas*, vom eucharistischen Leibe ausgeschlossen wissen. J. Bach Dogmengesch. des M. A. I, 175 f., der freilich zugeben muß, daß Paschasius' Anschauung kaum „ganz klar“ ist. S. 176. [Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. M. A. 1911 S. 401—417. A. Nägle, Ratramnus u. d. hl. Eucharistie. Zugleich eine dogmatische Würdigung des ersten Abendmahlstreites 1907].

ersten Male diese Identität ausdrücklich verworfen. Wie für Paschasius das Wunder der Verwandlung den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet, so für Ratramnus vielmehr der widersprechende Augenschein. Andererseits steht auch für ihn natürlich die reale Präsenz Christi im Abendmahl nicht in Frage. Hieraus ergibt sich der Schluß, daß diese Präsenz nur mystisch stattfindet, von einer Verwandlung von Brot und Wein nur figürlich, in Leib und Blut Christi nur geistig die Rede sein kann. Sie sind im Abendmahl nur eine *imago* einer dahinter liegenden *veritas*, diese veritas ist aber nicht der einst gestorbene und auferstandene Leib Christi, der jetzt vielmehr unsterblich, ewig und nicht mehr leidensfähig ist, während der Abendmahlsleib, wie der Augenschein lehrt, zeitlich und vergänglich ist, sondern diese hinter der imago von Brot und Wein sich bergende veritas ist das Wort Gottes, das die Seele nährt und belebt; im Abendmahl wird eine Speise nur *specie* oder im Bilde, oder wie Ratramnus sich auch ausdrückt, in einem *pignus* unterpfandweise genossen, welche *verum veritate* in realer Wirklichkeit uns erst zukünftig zuteil werden soll.

So standen denn um 850 beide sich gegenseitig ausschließende Vorstellungen über die Abendmahlsspeise einander in scharfer Formulierung gegenüber, die metabolische und die symbolische, und beide konnten sich auch zunächst nichts Wesentliches anhaben. Dem von der Tradition im Stiche gelassenen Zeitalter fehlten, da Paschasius und Ratramnus mit gleich schlechtem und gleich gutem Recht sich auf sie berufen konnten, die Mittel zu einer Entscheidung. Mochten auch unter den gebildeten Theologen des karolingischen Zeitalters die Anhänger der Ansicht des Ratramnus überwiegen, der des Paschasius fehlten sie auch nicht. Keine Synode aber unternahm es ihren Streit autoritativ zu entscheiden, und so fiel er bald wieder zu Boden, seine Entscheidung blieb der stillwirkenden Macht allgemeiner Zeitströmungen überlassen. Dies sicherte, wie die Dinge damals lagen, der Verwandlungsvorstellung den allmählichen Sieg. Denn an sich sagte sie der herrschenden, populären, abergläubisch-phantastischen Denkweise der Zeit bei weitem mehr zu wie die allzusubtile des Ratramnus. Es hätte daher des kräftigsten Fortschritts der im karolingischen Zeitalter geweckten Bildungsbestrebungen und der stetigen Wachsamkeit einer rationellen Betrachtung der Dinge in der Kirche bedurft, um eine Lehre wie die des Ratramnus damals im Ansehen zu erhalten oder gar um ihr alle Geister zu gewinnen. Statt dessen hatten Bildung und rationell wissenschaftliche Betrachtung der Dinge in

nachkarolingischer Zeit zunächst die bedenklichsten Rückschritte gemacht. Dazu kommt noch ein anderes. Die Barbarei der zwischen 850 und 1050 liegenden Periode hat zwar bisweilen auch die Macht der Kirche und ihrer Hierarchie ganz zu vernichten gedroht. Im ganzen jedoch ist sie eine Periode allmählichen Wiedererstarkens jener Macht. Ihren eindringlichsten, für die zu beherrschenden Massen imponierendsten Ausdruck fand aber die Macht des Priesters in dem täglich unzählige Male, bei jeder Messe, sich wiederholenden, durch ihn und seine amtliche Funktion herbeigeführten Mirakel der Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi. So kann es denn nicht wundern, bei Anlaß des um 1050 von Berengar wieder aufgenommenen Abendmahlstreits die Dinge nach und nach dahin gelangt zu sehen, daß von den zwei Vorstellungen über das Abendmahl, die sich noch im neunten Jahrhundert beide nebeneinander zu behaupten vermocht haben, die rationellere des Ratramnus nicht nur aus den Köpfen verschwand, sondern auch ihr Recht auf Existenz verloren hat. Dieser Prozeß läßt sich aus dem allgemeinen Verlaufe der Geschichte der Zeit zwar wohl erklären, aber er vollzieht sich doch größtenteils so zu sagen unterirdisch und für uns unsichtbar, ohne daß es möglich wäre im Einzelnen die Verdrängung der Lehrweise des Ratramnus durch die des Paschasius zu verfolgen. Eine der wenigen uns erkennbaren Stationen auf diesem Wege ist aber eben Gerbert's Schrift de corpore et sanguine domini aus dem zu Ende gehenden zehnten Jahrhundert. Als was soll nun diese Schrift mehr gelten: als Denkmal des um sich greifenden Aberglaubens oder als Vorzeichen einer in der Bildung begriffenen neuen Form der Theologie? Gewiß als das erstere.

Wie es auch mit der Geringfügigkeit der Vertretung der Ansicht des Ratramnus gestanden haben mag, für Gerbert war formell doch durchaus die Möglichkeit vorhanden, zwischen ihm und Paschasius zu wählen. Der im neunten Jahrhundert unentschieden gebliebene Streit war formell inzwischen um keinen Schritt weiter solcher Entscheidung näher gekommen, und es sollte noch mehr als zweihundert Jahre dauern, bis die Transsubstantiationslehre auf der Lateransynode von 1215 die Sanktion eines Dogmas der Kirche erhielt. Hat nun Gerbert im Gebrauch dieser für ihn bestehenden Freiheit und als der hochgebildete Dialektiker, der er seiner Zeit erschien, an der widersinnigen Vorstellung der Transsubstantiation eines Dinges bei beharrenden Attributen den unüberwindlichen Anstoß genommen, den Berengar später daran

nahm? Durchaus nicht. Seine Schrift ist eine unbedingte Apologie der Verwandlungsvorstellung des Paschasius. Das Mystische und Ueberschwängliche daran ist gerade was ihn in diesem Bereich als das Angemessene erscheint (Reuter I, 81), ja er scheut sich nicht, sie bis in die absurdesten, ja widrigsten Spitzen, denen Paschasius noch ausgewichen war, zu verfolgen und aufrecht zu erhalten. Der letzte Teil der Schrift Gerberts liefert die erste bekannt gewordene, ausführliche Erörterung der von da ab die Theologie des Mittelalters stark interessierenden Frage der Verdauung der Abendmahlsspeise. Diese natürliche Verdauung war unter anderem der Vorstellung der Transsubstantiation entgegengehalten worden. So bestreitet denn Gerbert, daß solche Verdauung stattfinde, oder konstruiert sich vielmehr eine phantastische Verdauung, bei welcher die feineren Dünste von Speise und Trank im menschlichen Körper sich so absondern, daß „durch die Macht Christi sein Fleisch und Blut nicht *in noxios et superfluos humores*, in die schädlichen und überflüssigen, eben darum abgehenden Säfte, übergehen, sondern in dem wahrhaft aufzuweckenden Fleisch, im einstigen Auferstehungsleib des Menschen, aufbewahrt werden."[1]) Die Annahme, die sinnlichen Elemente des Abendmahls gingen nach ihrem Genusse auf dem natürlichen Wege von Menschen wieder ab, erklärte er für eine aus diabolischer Eingebung geflossene Blasphemie. Doch das Denkwidrige und Absurde des Inhalts der Schrift des Gerbert entscheidet für sich noch nicht über das was hier deutlich gemacht werden soll.[2]) Gerbert möchte die Transsubstantiationsvorstellung noch so rücksichtslos verteidigen, immerhin könnte das unter Anwendung dialektischer Formen in einer Weise geschehen, daß der Weg zu der neuen, eigentlich scholastischen Form der Theologie wirklich und unzweideutig vorläge. Gerberts Traktat nimmt wirklich bisweilen die Minen dialektischen Verfahrens an, bei denen es den Anschein hat, als befände man sich auf der Bahn scholastischer Theologie. Es erinnert an scholastische Manieren, wenn er z. B. das Verhältnis zwischen Christus, Abendmahl und Kirche sich deutlich machen zu können meint durch das Verhältnis der drei Begriffe, des Oberbegriffs, des Mittelbegriffs und des Unterbegriffs, im Schlusse. Dennoch ist es nicht richtig, Gerbert's Schrift geradezu „eine

---

[1]) Baur Vorlesungen über Dogmengesch. II, 175.

[2]) Wiewohl es stets sehr unwahrscheinlich bleibt, daß ein stumpfer Dialektiker ein Bahnbrecher einer neuen, durch Anwendung der Dialektik characteristischen Form der Theologie sein sollte.

Praeformation der späteren konservativen Scholastik“ zu nennen.[1]) Mit dem Gebrauch der Dialektik für ein theologisches Problem steht es wiederum nicht anders wie bei Fredegisus von Tours in jenem mit Hilfe der Dialektik das Sein des Nichts und der Finsternis beweisenden Traktat. Gerbert läßt auch in seiner Verteidigung der Verwandlungslehre etwas davon merken, daß er Lehrer der Dialektik ist. Ihre Anwendung ist aber noch so zufällig, unsicher (Reuter I, 284 und 19) und unbeholfen, verrät so wenig irgend etwas von einer grundsätzlichen Einsicht in die Bedeutung, welche für Darstellung, Aufhellung und Sicherstellung theologischer Probleme diese Anwendung haben könnte, daß keine Rede davon ist, sein Traktat leiste etwas für die eigentümliche Verbindung, welche in der Scholastik die Theologie mit der Dialektik eingegangen ist und auf eine, von der im Mittelalter von Anfang an herkömmlichen, abweichende Bestimmung der Stellung von *Autoritas* und der *Ratio*, von Tradition und der Vernunft führte. Wie sehr Gerberts Traktat über das Abendmahl, wollte man in ihm die Formen des späteren scholastischen Verfahrens praeformiert sehen, überschätzt würde, zeigt sich auch an seiner gänzlichen Bedeutungslosigkeit in dem bald darauf entbrannten Berengar'schen Abendmahlsstreit. Trotz aller Berühmtheit des Verfassers ist in diesem Streit von diesem Traktat kaum die Rede mehr. Namentlich verrät Berengar in der Art, wie er die Dialektik für seine Sache aufruft, nicht das geringste Bewußtsein davon, daß diese Disziplin schon irgendwelche Dienste in dieser Frage geleistet hätte.

Gerbert's Stellung im Abendmahlsstreit ist in der Tat der anschaulichste Beweis davon, wie wenig ihm irgend eine bahnbrechende, epochemachende Bedeutung für die Entstehung einer freieren und originelleren mittelalterlichen Theologie zukommt. Als Erhalter des mittelalterlichen Besitzes steht er aber nicht allein, und in gewissem Sinn unter anderem nur zufällig hervorragend da. Was von der Lehrerwirksamkeit des Abtes Abbo von Fleury[2]) bekannt ist, läßt nicht im geringsten die Bedeutung dieses Mannes als Lehrer seiner Zeit geringer schätzen als

[1]) S. Reuter I, 81. Die Schrift ist merkwürdiger Weise ganz übergangen in Bach's Darstellung der mittelalterlichen Controversen über das Abendmahl. Dogmengesch. des M. A. I. 212—218, 364 f.

[2]) [Cuissard-Gaucheron, L'école de Fleury-sur-Loire à la fin du 10. siècle (Mém. de la Soc. archéolog. de l'Orléannais XIV 1875 p. 551—717). — J. B. Pardiac, Histoire de St. Abben, abbé de Fleury-sur-Loire et martyr à la Réole en 1004 (1872). — Sackur, Die Cluniacenser I (1892) S. 274 ff. — Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen (7. Aufl.) S. 466 ff.].

die des Gerbert von Reims. Nur ist Abbo eben bloß ein kirchlicher Schulmeister des zehnten Jahrhunderts, und nicht außerdem ein einflußreicher Politiker und auch noch Papst gewesen. Nachdem Gerberts Laufbahn vollendet war, hatte sich erst zu zeigen, was aus diesem Leben für die Theologie hervorgehen sollte. Zunächst an einem Individuum, das viel ausschließlicher, aber auch viel origineller und kräftiger für die Wissenschaft und ihre Anwendung in Fragen des geistigen Lebens begabt gewesen ist. Aber so überaus lehrreich auch Berengar den Moment der Geschichte mittelalterlicher theologischer Wissenschaft charakterisiert, in dem er steht, — in der bis zur Isolierung starken Individualität seiner Begabung liegt auch die Schranke seiner historischen Bedeutung. Er kommt dabei in Konflikt gerade mit der Gewalt, welche schon längst die Wissenschaft so zu sagen unter ihrem Verschluß hielt, und aus deren Händen Berengar alles hatte was er davon besaß, die nun aber eben im Begriff war selbst und für ihre Zwecke mit der Wissenschaft etwas anzufangen. Diese Gewalt war die Kirche. Zu ihrer zweiten glänzenderen Periode hat sie sich, nachdem sie von innen heraus durch die cluniacensischen und andere Bestrebungen erstarkt war, auch aus der Wissenschaft neue Waffen geschmiedet. Das ging natürlich nicht ohne tiefe Erschütterung ihres bisherigen Verhaltens zur Wissenschaft. Sie konnte zwar weniger als je daran denken ihre Ansprüche auf Beherrschung der Wissenschaft aufzugeben, aber es ging nicht mehr mit der scheuen Vormundschaft über die Tradition. Mit Selbstbewußtsein und eigenen Gedanken mußte sie sich der dunkeln Macht bemächtigen, von der sie beherrscht worden war. So schuf sie sich ihre eigne spezifisch mittelalterliche Form der Wissenschaft, eben die Scholastik.

Wir stehen beim Aufblühen der gelehrten Schulen Frankreichs. Nun wissen wir, wem die Frucht dieser Blüte in den Schoß fallen wird: der Kirche. Inwiefern sie ohnehin den ersten Anspruch darauf hat, darüber sind wir durch die ganze bis hierher erzählte Geschichte genügend belehrt. Aber jetzt werden wir die Kirche auch im Stande sehen, diesen Anspruch wirklich geltend zu machen und etwas damit anzufangen. Ein doppeltes führte die historische Bedeutung der nun folgenden Kulturentwicklung herbei: daß Schulen aufblühten, Pflegestätten echten Geistes und wirklichen Denkens, und daß die Theologie, die ergebene geistliche Dienerin der Kirche es war, die diese aufquellende reiche Gedankenarbeit sich zu nutze zu machen wußte.

VIERTER ABSCHNITT.

DIE JUGENDZEIT DER SCHOLASTISCHEN THEOLOGIE BIS ZUR WIEDERENTDECKUNG DES VOLLSTÄNDIGEN ARISTOTELES (1050—1200.)

DREIZEHNTES KAPITEL.

DER ZWEITE ABENDMAHLSSTREIT.

Eine ungemein reiche, lebens- und gärungsvolle, aber auch fruchtbare Geschichte ist es, welche die ein und einhalb Jahrhunderte dieses Abschnittes erfüllt, zumal im Verhältnis zum bisher trägen Gang der Dinge. Die mittelalterliche Theologie findet in dieser Zeit ihre Form und lernt auch etwas dabei; wie viel, wird vielleicht am raschesten anschaulich, wenn das, was sie dabei lernt, als Ueberwindung des Wahns bezeichnet wird, in welchem befangen das Mittelalter bis jetzt und von Anfang an zu sehen war. Man erinnere sich der Augustinischen Verengerung alles legitimen Betriebs der Wissenschaft auf die Zwecke der Theologie oder der Schriftauslegung der Kirche. Anders hat es bis jetzt das Mittelalter nicht gewußt. Aber nun lese man den Anfang der theologischen *Summe* des Thomas von Aquin, als eines Repräsentanten der zur Blüte gelangten Scholastik, und man wird sofort erkennen, was das Mittelalter und seine Theologie gerade im Laufe der in diesem Abschnitt zu behandelnden Periode dazu gelernt hat. Es hat jene Konzeption der Theologie des Augustin völlig überwunden. Es hat wieder entdeckt, daß die Kirche die Wissenschaft nicht gemacht hat, daß diese aus eigner Wurzel entstanden ist und lebt, Kirche und Theologie nur unter Anerkennung dieser Tatsache in ein mögliches Verhältnis zur Wissenschaft gelangen können. Und gerade in dieser Anerkennung manifestiert sich am gewaltigsten das Souveränitätsbewußtsein der mittelalterlichen Kirche; aber nicht ohne Kampf und Streit, ohne die Ueberwindung der tiefsten Gegensätze denkender Betrachtung der Dinge ist dieses Ziel erreicht worden. Und gerade als eine solche Periode gärungsvollen Kampfes eröffnen denselben die beiden Namen Berengar von Tours und Lanfranc von Canterbury. Denn es sind die Namen zweier scharfer Gegner. Der Eine stellt, so entschieden es im

Anfang der ganzen Bewegung nur geschehen konnte, die Selbständigkeit des wissenschaftlichen Elementes in der zum Dasein sich drängenden Theologie dar, während der Andere die eignen ehrgeizigen Aspirationen der auch mit Hilfe ihrer Wissenschaft nach Weltherrschaft drängenden Kirche. Berengar ist das Individuum, welches die in den wiederaufblühenden französischen Schulen und in ihrer Beschäftigung mit der Wissenschaft schlummernden Möglichkeiten für eine Neugestaltung eben dieser Wissenschaft als einer ihrer Vertreter erkennen läßt; Lanfranc ist der Mann der Kirche, der uns die Absichten eben dieser Kirche mit der Wissenschaft in diesem historischen Moment ankündigt. Im Kampf zwischen ihnen mußte das Individuum gegen den Vertreter der sich eben organisierenden, wenigstens der nächsten Zukunft sichern Gewalt unterliegen.

Berengar von Tours, der Zögling der um die Wende des zehnten und elften Jahrhunderts wiederaufblühenden kirchlichen Schulen Frankreichs, läßt sich als der Mann bezeichnen, der endlich den Bann des reinen Traditionalismus in der mittelalterlichen Theologie gebrochen und einer neuen Form Bahn geschaffen hat; und zwar als Theologe und an einem ganz kirchlich theologischen Problem, was ihn eben als Neuerer ganz vom Philosophen Johannes Scotus unterscheidet, ihm das Interesse dieser Geschichte viel unmittelbarer zuwendet. Er ist in der Tat der erste mittelalterliche Theologe, der in den Schranken dieser Disziplin und ihrer besonderen Aufgabe darin mit selbständigen Gedanken aufgetreten ist. Entfernt nicht darauf ausgehend mit der Tradition der Kirche auf irgend einem Gebiete zu brechen, hat er doch diese Tradition zum ersten Mal mit kritischem Geist aufgefaßt, hat durch sein Beispiel endlich auch die fundamentale Unklarheit zerstreut, welche vor allem bis dahin der Theologie im Wege war, daß sie nicht bloß Ueberkommenes und äußerlich Gelerntes, aus allen Büchern Abgelesenes gedankenlos wiederhole, sondern in neuer Form ihrem eigenen Verständnis des von der Vergangenheit Ererbten ein Denkmal setze. Vor allem durch die Beseitigung dieser Unklarheit muß Berengar als der Bahnbrecher der Scholastik gelten. Diese Unklarkeit hatte ihren Sitz in der Frage nach Wert und Berechtigung der weltlichen Wissenschaft, insbesondere der Dialektik in der Theologie. Die Kirche des Mittelalters und ihre Wissenschaft tritt ihre Geschichte mit einem doppelten Erbe an: 1. mit dem der eignen, in der Theologie der Kirchenväter niedergelegten

Tradition und 2. mit dem der in das Schema der sieben Künste, darunter auch das Dialektik genannte Trümmerstück der Philosophie, gebrachten weltlichen Wissenschaft. Was soll nun die Theologie mit der weltlichen Wissenschaft anfangen? Insbesondere mit der Dialektik — es soll, um des Folgenden willen, nur von dieser gesprochen werden. Soll sie etwa die weltliche Wissenschaft und die Dialektik ganz über Bord werfen? Es ist schon zur Genüge bewiesen, daß an diese Lösung im Mittelalter niemand denkt, selbst Asketen wie die Cluniacenser nicht. In der Tat würde eine so radikale Lösung der dem Mittelalter vom Altertum gestellten Aufgabe, sich in jenes doppelte Erbe zu finden und das richtige Verhältnis zwischen seinen beiden Elementen festzustellen, eine Freiheit vom Altertum vorausgesetzt haben, die ja das Mittelalter ganz und gar nicht besaß. Also man respektierte beides: man pflegte einmal die kirchliche Tradition und sodann auch noch was man von weltlicher Wissenschaft überkommen hatte, auch die Dialektik. Aber recht froh wurde man der Sache nicht, ganz abgesehen vom sauren Schweiß, den die Aneignung insbesondere der Dialektik in der überlieferten Gestalt kostete; man war nicht einmal in seinem Gewissen darüber beruhigt, ob man mit diesen Dingen am Ende besser nichts zu schaffen hätte. Und so fragte man sich immer wieder, was man insbesondere mit der Dialektik in der Theologie solle. Hatte man irgend etwas gefunden, das man, wenn man sich beim einfachen Herkommen nicht beruhigte, als deutliche und bestimmte Antwort darauf ausgeben konnte, so war es immer wieder der Gedanke, daß Dialektik gut sei, um als Lehrer der Kirche die Ketzer zu widerlegen. Allein gefunden hatte man diesen Satz nicht, man sprach auch hier nur den Lehrern der alten Kirche nach. Und dieser Satz war überdies damals nach Lage der Dinge gerade kein Gedanke, vielmehr nur eine leere, praktisch ganz wertlose Formel. Denn Ketzer haben die ersten bis jetzt betrachteten Jahrhunderte des Mittelalters so gut wie gar nicht gekannt, so daß man, kam es vor allem auf deren Widerlegung an, die Dialektik hätte getrost an den Nagel hängen können. Tat man es nun dennoch diese Jahrhunderte über nicht, und ließ man sich die Qualen der Sache nicht verdrießen, so kann es nur im dunkeln Bewußtsein davon geschehen sein, es könne vielleicht doch für die Theologie irgend ein höherer Nutzen dabei herauskommen. Jedenfalls aber mußte, um hinter diesen Nutzen zu kommen, endlich einmal die Scheu, Theologie dialektisch anzufassen, überwunden und ein herzhaftes Beispiel davon gegeben werden, daß sich durch

dialektische Behandlung eine Erneuerung und Verbesserung der Theologie ergeben könnte. Dieses Beispiel hat zuerst Berengar gegeben und damit einen Grundstein für die Scholastik gelegt. Er tat es aber keineswegs in der Weise ein praktisch oder theoretisch vollständiges System der Anwendung der Dialektik auf den kirchlichen Glauben aufzustellen — so systematisch gehen die Dinge in der Wirklichkeit der Geschichte nicht vorwärts — er unterwarf einen einzelnen, sogar sehr speziellen, allerdings sehr hervortretenden Punkt des herrschenden Glaubens in sehr energischer Weise dialektischer Behandlung. Dieser einzelne Punkt betrifft die Abendmahlslehre, die Vorstellung der Verwandlung, die darin herrschend geworden war. Es ist sehr charakteristisch für Gerbert und Berengar und für ihre Bedeutung in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, daß an diesem Punkte, der Gerbert's dialektisches Gewissen noch gänzlich schlummern ließ, das Berengar's so stark erwacht ist, daß sein ganzes Leben von dem hier erfaßten Problem bestimmt wurde.

I. Berengar von Tours.[1])

Berengar stammte aus Tours, mindestens aus der Touraine, und hat in Tours größtenteils gewirkt. Er ist im Jahre 1088 etwa 90jährig gestorben,[2]) sein Leben umspannt also etwa das elfte Jahrhundert. Kurz ist es mithin nicht gewesen, und doch sehen wir es vollständig von der einen Sache, der von ihm aufgegriffenen Verbesserung der kirchlichen Abendmahlslehre, ausgefüllt. An ihr hängt die ganze Gestaltung seines an Ungemach reichen Lebens; an ihr geht er persönlich zu Grunde, noch auf dem Sterbebett beschäftigt ihn kein anderer Gedanke, und auch sein schriftstellerischer Nachlaß gilt ihr so gut wie ausschließlich,[3]) — das alles zum Zeichen, daß an dieser Sache nicht wenig gehangen hat, wenn ein ungewöhnlich begabter Mann wie Berengar so davon ergriffen werden konnte. Sein Lehrer in der Dialektik ist schon flüchtig bei früherer Gelegenheit genannt worden. Es war der 1029 als Bischof von Chartres gestorbene Fulbert; auch was er diesem Lehrer in dem Ge-

[1]) Joseph Schnitzer, B. v. T. Sein Leben und seine Lehre (1890). — [P. Renaudin, L'hérésie de B. 1902. — J. Ebersolt, Essay sur B. Rev. de l'histoire des religions Bd. 48)].

[2]) Das Datum 998 als Geburtsjahr hält Schwabe Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreites (1886) S. 7 f. möglicherweise für zehn Jahre zu früh.

[3]) Dessen was ihm sonst beigelegt wird, ist sehr wenig, und selbst von diesem sehr Wenigen steht nichts recht sicher. Einzelnes gehört ihm jedenfalls nicht an. (S. Histoire littér. de la France VIII, 226 ff.) Die Epist. ad quosdam Eremitas (s. Sudendorf S. 7) mag allein feststehen.

brauch, den er von seinen dialektischen Studien gemacht hat, nicht verdankt, ist bereits bekannt. Schwerer möchte es, bei der Geringfügigkeit dessen, was wir von Fulbert's Unterricht wissen, sein zu bestimmen, was Berengar als Dialektiker gerade diesem Unterricht, und was dem allgemeinen Stande des dialektischen Unterrichts an den französischen Schulen verdankte. Berengars Handhabung der Dialektik in der ihn interessierenden Frage beweist, daß man damals doch weit hinaus war über den Standpunkt, auf dem die Spielereien eines Fredegisus von Tours und selbst noch eines Gerbert standen. Der Gebrauch, den er von ihr macht, ist ein sehr bescheidener, ja gewissermaßen primitiver, setzt noch nicht das völlige Eingedrungensein höchster Meisterschaft in alle Tiefen der Disziplin voraus, aber er ist deutlich und korrekt, zeigt durch seine Sicherheit und Bestimmtheit, daß nun wirklich etwas von der Sache begriffen und es daher möglich war, etwas mit ihr anzufangen. Doch wie auch der Unterricht, den Berengar empfangen hat, beschaffen gewesen sein mag, die Fruchtbarkeit dieses Unterrichts hat jedenfalls auch an der persönlichen Begabung des Mannes gehangen. Sein Zeitalter bedenkend, muß man diese vor allem als die eines vorzüglichen kritischen Kopfes bezeichnen, dem dialektische Schulung besonders entgegenkam. Der glücklichen Begegnung von Schule und persönlicher Begabung entspricht die starke und beredte Ueberzeugung, welche Berengar dem Wert seiner Dialektik für seine Person in sich trug. Sagt er doch selbst, auf Grund der Vernunft über die Dinge verhandeln, sei, wie jeder Hellsichtige einsehen müsse, ein unvergleichlich höher stehendes Verfahren als nur mit der Autorität entscheiden zu wollen (de sacra coena p. 100 ed Vischer); in allen Fragen zur Dialektik seine Zuflucht nehmen müsse jeder hochsinnige Mann, denn zu ihr seine Zuflucht nehmen, heiße zur Vernunft seine Zuflucht nehmen, und wer dieses unterlasse, gehe seiner höchsten Ehre verlustig, da der Mensch als vernünftiges Wesen nach dem Bilde Gottes geschaffen sei (de sacra coena p. 101). Mit dieser Ueberzeugung stieß nun Berengars dialektisch geschulter Verstand im kirchlichen Glauben seiner Zeit auf jenen einen Punkt der Vorstellung der Transsubstantiation und empörte sich. Er findet sie als allgemein herrschende vor. So gut wie vergessen ist, daß man noch vor etwa zweihundert Jahren unter abendländischen Theologen um die Sache gestritten hat; man weiß es in der Kirche kaum noch anders als daß Brot und Wein beim Abendmahl durch den Priester in Fleisch und Blut Christi im eigentlichen Sinn verwandelt und, so ver-

wandelt, genommen werden. Hiebei hatte freilich schon Paschasius sich bemüht, von der von ihm behaupteten Identität des Fleisches Christi im Abendmahl mit dem historischen Leib Christi allzu kraß sinnliche Vorstellungen fernzuhalten,[1]) und ebenso hatten es andere Anhänger seiner Ansicht getan.[2]) Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, daß für Berengar's Auffassung der von ihm bestrittenen Verwandlungslehre diese Distinktionen einzelner ihrer Verteidiger nicht existieren, daß er diese Lehre vielmehr stets in ihrer spitzesten Konsequenz sich gegenüberstellt und ihr überhaupt Vorstellungen unterlegt wie z. B. beim Abendmahl werde ein Stück — portiuncula — vom Leibe Christi sinnlich gekaut und verspeist. Inwiefern hatte Berengar ein Recht, so zu verfahren? Ganz Unrecht hatte er schon darum nicht, weil die ungebildete Menge jedenfalls krassen Vorstellungen der Art bei der herrschenden Ansicht über das Abendmahl anhing, ja selbst manche Theologen taten es,[3]) und Berengar selbst hat ganz bestimmte Erfahrungen davon gemacht.[4])

Die Hauptquelle aus der Berengars Lehre bekannt wurde, ist die vor [bald hundertundfünfzig] Jahren, 1769, von Lessing in einer Handschrift der Wolfenbüttler Bibliothek wiedergefundene Streitschrift des Berengar gegen Lanfranc, welche unter dem Titel *de sacra coena* zitiert zu werden pflegt. Lessing selbst machte die Welt mit seinem Funde nur in einer allerdings sehr lehrreichen Abhandlung darüber bekannt, 1770. Gedruckt wurde der von ihm wiedergefundene Text erst vierundsechzig Jahre später, 1834. Auch diese Edition ist, ganz abgesehen von der starken Unzulänglichkeit der Herausgeber, unvollkommen, da die Wolfenbüttler Handschrift die Schrift Berengars leider nicht vollständig enthält. Doch ist das Fehlende nicht viel; was vorliegt ist bei weitem der größte Teil der Schrift, das ergibt sich aus ihrem Verhältnis zu der noch erhaltenen Schrift Lanfrancs, die darin beantwortet

[1]) Namentlich hatte er die der Räumlichkeit fernhalten wollen, ohne hier, wie Bach Dogmengesch. des M. A's I, 176 selbst anerkennen muß, zu vollkommner Klarheit zu gelangen.

[2]) z. B. Fulbert von Chartres s. Bach a. a. O. S. 364 f.

[3]) Das erkennt wiederum Bach selbst an I, 364 f. 378.

[4]) Als ihm in Rom das Bekenntnis von 1059 vorgelegt wurde. Über Berengar's sogenannte „Uebertreibungen" gibt selbst Harnack Lehrb. der Dogmengesch. I, 335 fast zu viel zu. Sie sind auch darum irrelevant, weil sie für den Kern der Polemik Berengars gegen die Verwandlungsvorstellung nicht in Betracht kommen. Die ihm unerträgliche Eliminierung eines Subjects bei beharrenden Attributen hatte Paschasius wirklich behauptet.

wird. Erst seit der Wiederauffindung dieser Quelle ist ein Urteil über Berengar's Person und Lehre möglich, die bis dahin fast nur durch Urteile seiner Gegner bekannt waren. Die Quelle ist aber, dank einer Reihe von Eigenschaften, welche aus Berengars de sacra coena eine der originellsten uns noch erhaltenen Schriften des Mittelalters machen, sogar eine sehr reiche und gibt vom Manne und seiner Sache einen außerordentlich lebhaften, aus mittelalterlichen Schriften zumal selten so zu schöpfenden Eindruck. Es gilt festzustellen, was Berengar gegen die herrschenden Annahmen über das Abendmahl einzuwenden hatte, wie er sich selbst die Sache dachte, ferner welche Erfahrungen er persönlich bei seinem Auftreten machte und welches die Bedeutung seines Auftretens in der Geschichte der werdenden Scholastik ist.

Berengars Kritik der Abendmahlslehre ist eine doppelte, eine dialektische und eine historische. Vor allem eine dialektische, gegen ihre Vernunftwidrigkeit gerichtete und darin liegt insbesondere das Epochemachende seines Auftretens. Vor ihm kennen wir im Mittelalter Niemanden, der mit solcher Zuversicht zu den logischen Regeln und Gesetzen die Gestalt eines Satzes der Kirchenlehre auf seine Vernünftigkeit und Haltbarkeit zu prüfen unternommen hätte. Der Kern seines der Dialektik entnommenen Widerspruchs gegen die herrschende Abendmahlslehre richtet sich gegen die Vorstellung der Vernichtung einer Substanz bei beharrenden Akzidentien. Wie kann, da beim Abendmahl die äußeren Merkmale von Brot und Wein, Farbe, Geschmack, Tastbarkeit, auch nach der Konsekration bleiben, mit Paschasius angenommen werden, die Substanzen, an denen diese Merkmale haften, seien verschwunden, durch Verwandlung Leib und Blut Christi geworden? Wie läßt sich logischerweise der Satz: *Brot und Wein sind Leib und Blut Christi* im Sinne der Verwandlungslehre verstehen, da man doch von einem Subjekt, das nicht ist, auch nichts prädizieren kann, von Brot und Wein also da, wo sie gar nicht mehr vorhanden sind, auch nichts sich aussagen läßt? Das sind Sätze von deren Evidenz Berengar stets die stärkste Ueberzeugung hat (Reuter I, 113), von denen er gar nicht begreifen kann, daß sie jemand nicht einsehe, und mit denen er sich anheischig macht, jedem Kinde die Unhaltbarkeit der zu seiner Zeit gemeinen Annahmen evident zu machen.[1]) Der

[1]) Hatte Paschasius Radbertus vorausgesetzt, daß Gott kein Ding unmöglich, so behauptet Berengar, auch Gottes Allmacht könne nicht Akzidentien bestehen lassen bei Aufhebung der Substanz (de sacra coena p. 112).

Dialektik entnimmt er auch seine Argumente gegen die Unvollziehbarkeit einer Vorstellung, welche, wenn sie Christi Fleisch im sinnlichen Sinne im Abendmahl für gegenwärtig und verzehrbar hält, die Teilbarkeit und Vergänglichkeit eines zur Zeit impassibel im Himmel weilenden Leibes annehmen muß.

Doch Berengar's Kritik der Verwandlungslehre ist nicht nur dialektisch; sie richtet sich auch historisch gegen die herrschenden Vorstellungen über die Tradition der Abendmahlslehre. In dieser Hinsicht weiß man nichts anderes mehr, als daß in der Kirche von jeher die Verwandlungslehre gegolten habe. Da deckt Berengar den widersprechenden Tatbestand des neunten Jahrhunderts auf. Auch er vermag in der Verwirrung der historischen Erinnerungen, die sich der Köpfe bemächtigt hat, nicht zu vollkommener Klarheit durchzudringen und bleibt mit seinen Zeitgenossen im Irrtum stecken, die Schrift des Ratramnus gegen Paschasius habe Johannes Scotus zum Verfasser. Aber was er im Laufe seiner, durch seine Zweifel veranlaßten Studien über die Geschichte der Abendmahlslehre mit vollkommener Sicherheit der Vergessenheit wieder entreißt (Reuter I, 95 f.), ist die Tatsache, daß unter König Karl dem Kahlen die Lehre des Paschasius Radbertus die keineswegs unangefochtene, ja sogar ziemlich isoliert gebliebene Lehre eines einzelnen Mönchs gewesen ist. Ja seine Kritik dringt höher hinauf und konstatiert, daß die Verwandlungslehre überhaupt erst vor etwa zweihundert Jahren, eben durch Paschasius, eine Formulierung gefunden hat, dagegen früheren Zeitaltern, wie er aus den angesehensten lateinischen Kirchenlehrern, Ambrosius, Augustin und Hieronymus vornehmlich beweist, noch fremd gewesen ist, daher in der Tradition nur ein eingebildetes Fundament hat, im Namen der wahren Tradition nur bestritten und verworfen werden kann. Im Zusammenhang mit dieser selbständigen Auffassung der Tradition ist auch Berengars Behandlung der Schrift von hohem Interesse, sofern auch seine Exegese auf Vervollkommnung der gemeinhin herrschenden Methode und wirklich auf Gewinnung eines eignen Urteils über den Sinn der Schriftworte aus ist.

Mit solcher dialektisch, historisch und exegetisch begründeten Verwerfung der Verwandlungslehre, verknüpft sich bei Berengar auf das engste die Aufstellung seiner eignen Ansicht über die Sache. Er verwahrt sich ausdrücklich, wiederholt und auf das angelegentlichste dagegen, als bestreite er die Grundannahmen der herrschenden Verwandlungslehre in jedem Sinn. Vermeidet er auch den Ausdruck *Verwand-*

lung für den sakramentalen Vorgang, an den er auch glaubt, so will er doch durchaus nicht leugnen, daß aus Brot und Wein im Abendmahl durch die Konsekration etwas wird,[1]) was sie vorher nicht waren, nämlich *der Leib Christi.* Aber wie soll dieser Vorgang in seinem Sinn zu denken sein? Fassen wir seine Vorstellung möglichst mit den Termini der damals auch für ihn maßgebenden, in den Schulen gelehrten stoisch-aristotelischen Dialektik zusammen, so lauten die Hauptthesen seiner Ansicht wie folgt: Nicht substantiell sind Leib und Blut Christi im Abendmahl vorhanden, nur virtuell. Brot und Wein sind, wie ihre beharrenden Akzidentien für Berengar unumstößlich beweisen, ihrer Substanz nach, auch nach der Konsekration, dasselbe wie zuvor; virtuell aber sind sie etwas anderes, mindestens etwas mehr geworden, sie haben eine ihnen bis dahin nicht zukommende Effikazität oder Wirkungskraft erlangt. Sie sind allerdings nur mit Leib und Blut Christi in eine eigentümliche Verbindung getreten, nur daß von einer andern als geistigen Präsenz Christi dabei nicht die Rede sein kann. Wenn durch die Konsekration allerdings mit Brot und Wein zwar keine substantielle Verwandlung vor sich gegangen ist, sondern die von ihnen erfahrene Veränderung nur darin besteht, daß sie ihre *vilitas*, ihre *inefficacia* verloren haben und etwas mehr als gemeines Brot und Wein sind, so bezieht sich die Möglichkeit eines Genusses des Leibes und Blutes Christi, die sie dem Glauben gewähren, nur auf einen geistigen Genuß. Und zwar — hier insbesondere liegt das Originelle der Berengar'schen Abendmahlslehre und ihr Beitrag zur Verfeinerung der Vorstellungen seiner Zeitgenossen — bezieht sich dieser sakramentale und nur geistige Genuß auf den ganzen, ungetrennten Christus. Wohl ist Leib oder Fleisch Christi Objekt des Abendmahlgenusses. Aber da der Leib Christi nicht vom Himmel herabkommt, sondern im Himmel bleibt, überhaupt nichts sinnliches mit ihm geschieht, so bleibt auch der Leib, wie er an sich ist in seiner ungetrennten Einheit; der Genuß kann als geistiger, spiritueller, nur darin bestehen, daß sich der Geist des Genießenden zu dem im Himmel befindlichen Leib Christi erhebt. Im Gegensatz zur Transsubstantiationslehre drückte Berengar diese Gedanken so aus: „Brot und Wein des Altars werden verwandelt, nicht in sinnlicher, sondern in geistiger Weise, nicht durch Aufhebung ihrer Substanz, non per absumtionem, sondern durch Erhebung, sed per assumtionem, zur

[1]) *fieri* ist sein Ausdruck (Bach I, 370).

Bedeutung von Fleisch und Blut Christi, nicht in ein kleines Stück Fleisch, sondern in das Ganze des Körpers und Blutes Christi" (Ch. F. Baur, Vorlesungen über Dogmengesch. II, 189). Eben hieraus leitete Berengar die Notwendigkeit der Annahme eines nur geistigen Genusses ab. Weder die göttliche Majestät noch die menschliche Vernunft gestatten ihm zu Folge die Annahme, daß man den ganzen Christus *ore corporis* empfange, darum wird der ganze Leib Christi beim Abendmahl empfangen vom innern Menschen, im Herzen der Gläubigen, nicht mit dem Munde.

Wie erging es nun Berengar persönlich mit dieser Lehrweise? Er wurde das Opfer eines Streits, den im Grunde er ganz allein in die Zeit geworfen hat, bei welchem er denn auch, wiewohl nicht persönlicher Freunde und Gönner, so doch so gut wie vollständig der Anhänger entbehrend, dem fast einstimmigen Widerspruch der Zeitgenossen als Individuum erlag und erliegen mußte. Kaum kann man ihn den bewußten Urheber des durch ihn angefachten Streits nennen. Einmal ist er mehr in ihn hineingezogen worden, als daß er ihn, in den Dimensionen, die er ohne seinen Willen annahm, angefacht hätte. Und auch als dieser Streit ohne Berengars Zutun eine gewaltige Oeffentlichkeit erlangt hatte, war dieser nicht in jedem Sinn gewillt, ihn wirklich aufzunehmen. Seinen Willen vielmehr zog er gleichsam aus dem Spiel, indem er zwar sich auf sich selbst zurückzog und für seine Person bei seiner Meinung blieb, aber im übrigen sich unterwarf und es verschmähte, ihr Märtyrer für andere zu werden. Berengar war ein schon gereifter Mann und in Ausübung seines Berufes als Leiter der Domschule zu Tours in den engeren Kreisen seiner Heimat bereits wohlbekannt, als weder er selbst noch die Welt vom Streit, den seine Bedenken gegen die herrschende Auffassung des Abendmahlswunders veranlassen sollten, etwas wußten. Eine private Mitteilung über diese Bedenken an einen Freund zog sie mit einem von Berengar nicht zu erwartenden Erfolg an die Oeffentlichkeit. Dieser Freund war sein Kollege Lanfranc. Zu der hier in Betracht kommenden Zeit nahm er dieselbe Stellung an der Klosterschule von Bec in der Normandie ein, wie Berengar an der zu St. Martin in Tours, nämlich die eines Scholasticus, auch er mit Auszeichnung und unter Zulauf vieler Schüler. An diesen Freund und Kollegen richtete Berengar eines Tages einen Brief (Gieseler Lehrb. II, 1. Hälfte, 277 f.) mit dem Ausdruck seines Befremdens darüber, daß ein so gelehrter Mann, wie er, Lanfranc, sei, es habe über sich gewinnen können, sich

gegen die Lehre des Johannes Scotus vom Abendmahl zu erklären (— wobei also Berengar, in den Irrtum der Gelehrten seiner Zeit und in die Dunkelheit ihrer Erinnerungen an den Abendmahlsstreit des neunten Jahrhunderts verstrickt, die Schrift des Ratramnus gegen die Verwandlungslehre des Paschasius für ein Werk des Johannes Scotus hielt). Hiernach enthielt diese Aeußerung des Berengar eine Erklärung gegen die zu ziemlich allgemeiner Geltung gelangte Annahme einer mirakulösen Verwandlung der Abendmahlselemente in Fleisch und Blut Christi. Diese Aeußerung Berengar's kam Lanfranc in Rom zu, wo er sich gerade in Angelegenheiten seines Klosters befand; aus Motiven, die hier auf sich beruhen können, ließ er dieselbe bei der Kurie bekannt werden. Dies geschah im Jahre 1050, und führte sofort zu einer ersten wie es scheint, noch sehr tumultuarisch und formlos vorgenommenen Verdammung Berengars als Ketzer auf einer römischen Synode unter dem Vorsitz des Papstes Leo IX., welche Verdammung dann auch sogleich auf einer Synode zu Vercelli wiederholt wurde, zu welcher Berengar zwar, um sich zu verantworten, persönlich zitiert, aber zu erscheinen verhindert worden war. Es blieb nicht bei diesem sehr auffallenden und zu ihrem sonstigen Verfahren in solchen Dingen wenig stimmenden, in seiner Veranlassung nicht mehr durchsichtigen Dreinfahren der Kurie. Auch verwickelte sich Berengars persönlicher Handel vor ihr mit Spannungen, die zwischen der Kurie und politischen Gewalthabern Frankreichs, dem König Heinrich I., dem Grafen Gaufrid von Anjou und anderen bestanden. Darüber kam es zu einer Wendung des Verhaltens der Kurie gegen Berengar, welche ihren deutlichsten Ausdruck auf einer zu Tours 1054 abgehaltenen, vom Kardinal Hildebrand, dem späteren Papst Gregor VII., als päpstlichem Legaten präsidierten Synode fand. Niemand anders als der päpstliche Legat war es, der eine Entscheidung der seit 1050 über Berengar hängenden Anklage auf Ketzerei, auf welche die ihm durch sie geweckten Gegner drangen, abwendete und bloß eine Wiederaufnahme des Verfahrens gegen Berengar vorbehielt. Es dauerte aber fünf Jahre, ehe es dazu kam, woran, außer andern Umständen, jedenfalls die nach Papst Leo's IX. Tode 1054 sich eine Zeit lang besonders häufenden Pontifikatswechsel hauptsächlich Schuld gewesen sind. Erst auf der auch sonst wichtigen Frühjahrssynode des Jahres 1059, mit welcher Papst Nicolaus II. seinen Pontifikat ungefähr eröffnete, hatte sich Berengar zur Aburteilung seiner, inzwischen auch in weitere Kreise gedrungenen und sie interessierenden

Sache in Rom zu stellen. Er erschien, wie es scheint nicht ohne Hoffnung auf den abermaligen Schutz des damaligen notorischen Leiters der Politik der Kurie, des Kardinals Hildebrand. Seine Hoffnung erfüllte sich nur unvollkommen. Unter Führung des Kardinals Humbert waltete auf der Synode die fanatische Entrüstung ob, welche Berengars Verwerfung des gemeinhin geglaubten Abendmahlswunders hervorrief. Berengar im Tumult dieser Stimmung allein stehend und sich selbst überlassen, gab seine Sache wenigstens so weit auf, sich zwingen zu lassen die Schrift des Scotus, d. h. die des Ratramnus ins Feuer zu werfen. Nicht ganz klar ist es, wie er sich zu einer ihm vorgelegten Formel stellte, die ihm seine Gegner auf der Synode in die Hand drückten und in der die Verwandlungsvorstellung auf einen ganz unzweideutigen, aber auch krassen und rohen Ausdruck gebracht war, und Berengar sich dazu zu bekennen gehabt hätte, daß „im Sakrament des Altars“ — so drückt sich die Formel aus — „Leib und Blut Christi in sinnlicher Weise *sensualiter* nicht nur sakramentlich, sondern in Wirklichkeit, *in veritate,* von den Händen des Priesters berührt und gebrochen, und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werde.“[1]) Auf Grund der vollkommen glaubwürdigen und durch mancherlei Indizien anderer Art bestätigten Aussagen des Berengar selbst, kann gesagt werden, daß es zu einer förmlichen, mit Abschwörung seiner eigenen Ueberzeugungen verbundenen Verpflichtung Berengars auf diese Formel damals in Rom nicht gekommen ist (Schwabe S. 91 f.), somit offiziell die äußersten Maßregeln gegen Berengar damals dort noch vermieden worden sind. Wie dem auch sei, Berengar selbst bezeugt doch auch das bittere Gefühl eigner Schwäche, mit welchem belastet er nach der Synode von 1059 Rom wieder verließ. Wenn auch schwer gedemütigt, so doch keineswegs gebrochen, kehrte er in seine Heimat zurück. Ja während man bis zu diesem Augenblick seines Lebens den Eindruck hat, daß seine Denkweise in der Abendmahlsfrage mehr durch zufällige, von seinem Zutun unabhängige Umstände und dem Gang der allgemeinen Verhältnisse an die Oeffentlichkeit gedrängt worden ist, nimmt er erst in den auf die Synode von 1059 folgenden zwanzig Jahren die Sache mit persönlicher Leidenschaft auf. Sich dessen bewußt zu werden, daß es in diesem Streit nun auf seine Person ankam, hatte er nach der römischen Niederlage von 1059 doppelte Veranlassung.

[1]) Die Bedenklichkeit dieser Formel geben selbst Bekenner der orthodoxen Transsubstantiationslehre zu, z. B. Bach Dogmengesch. des M. A's I, 366 not. 4.

Einmal hatten seine Gegner in Rom dafür gesorgt das für Berengar ungünstige Resultat der Synode von 1059 überall bekannt werden zu lassen. So gehören denn der Zeit von kurz vor der Synode von 1059 bis zu der unter Gregor VII. zwanzig Jahre später gegen Berengar abgehaltenen römischen Synode, die Mehrzahl der höchst fanatischen und gehässigen Streitschriften gegen ihn an, in welchen die Entrüstung, die sein Auftreten gegen die Verwandlungsvorstellung erregt hatte, einen so leidenschaftlichen Ausdruck findet (Schwabe S. 112): die Traktate des Duran von Troarn, des Lanfranc, des Guitmund, Bischofs von Aversa, der Lanfranc's Schüler gewesen war, des Bischofs Hugo von Langres, des Wolfhelm von Braunweiler, die Epistel des Gozechin von Mainz. Durch sie läßt sich Berengar zu kaum minder leidenschaftlicher Verteidigung reizen. Er legt sie in einer Kritik der bisher gegen ihn, seit den Synoden von Rom und Vercelli 1050 gehaltenen Synoden nieder. Die Schrift, welche sie enthalten hat, ist nur durch die Zitate aus ihr bekannt, die Lanfrancs noch erhaltene Erwiderung darauf enthält, aber eben aus ihnen spricht eine Staunen erregende Heftigkeit, ein Staunen erregender Freimut in den Urteilen, die Berengar bei dieser Gelegenheit gegen Rom, die Päpste, die sich bisher gegen ihn erklärt, Leo und Nicolaus, und vor allem gegen seine schlimmen Gegner Lanfranc und Humbert laut werden läßt. Und eben gegen diese Erwiderung Lanfrancs, welche zwischen 1063 und 1069 geschrieben sein muß, ist wiederum Berengars Antwort, der von Lessing wieder aufgefundene Tractat de sacra coena, dessen als des Hauptdenkmales berengarischer Denkweise Erwähnung geschah. Der Traktat ist ein überaus beredtes Zeugnis des, in dieser Periode ihm aufgedrängter Selbstverteidigung, in Berengar erwachten Eifers für seine Sondermeinung. Aber noch ein zweites Motiv mit seiner eignen Person für diese Meinung einzutreten, neben dem der erfahrenen Angriffe, mußte seinen Eifer zu jener Zeit anstacheln. Es lag in der Tatsache, die sich ihm bald immer unabweislicher aufdrängen mußte, daß er in dem von ihm aufgeregten Streit, wenn er ihn ernst nehmen wollte, eigentlich allein stehe, auf ihn mithin alles dabei ankomme. In den historischen Darstellungen des Berengarschen Streits ist zwar viel von einer Schule Berengar's, Anhängern Berengar's die Rede. In Wahrheit haben aber diese Dinge kaum existiert, wenn man von ihnen redet, begeht man eine freilich nahe liegende Verwechslung. Was Berengar gehabt hat sind Freunde, auch persönliche Verehrer, ja von solchen erfährt man in ziemlich großer Anzahl

und darunter finden sich selbst sehr ergebene Freunde. Aber Freunde sind keine Anhänger. Berengar ist sehr hoch geschätzt worden auch von Gegnern seiner Ansicht über das Abendmahl.[1]) Unter seinen ergebensten und auch für diese Ansicht interessierten Freunden sind manche, teils durch ihre Stellung oder ihre Neigung und Talente (z. B. ein Haudegen wie der Graf Gaufrid von Anjou), gar nicht in der Lage gewesen geradezu seinen Anhang oder gar seine Schule zu bilden. Jedenfalls ist es eine Tatsache, daß während man davon weiß, wie auch Freundschaft für Berengar einen einstigen Anhänger desselben von offenem Abfall abzuhalten nicht vermocht hat — es ist dies wenigstens der Fall eines Bischofs Eusebius von Angers gewesen —, von keinem einzigen ernstlichen Beistand zu hören ist, den ihm der Beifall, den er fand, im theologischen Streit geweckt und ihm, so heiß auch dieser Streit gewesen ist, in diesem zu Verteidigern verholfen hätte. Von Berengars eigner Abendmahlslehre insbesondere kann man im strengsten Sinn sagen, daß sie platt zu Boden gefallen ist. Es ist niemand da, der sie als Lehrer bekannte. Ja bei der Leidenschaftlichkeit des Widerspruchs, auf den Berengar stieß und bei seiner offenbaren Vereinsamung in seiner Abwehr kann es auffallen, daß er sich in diesem Kampf noch so lange behauptet hat. Hierbei fällt jedenfalls wiederum nicht wenig ins Gewicht das schonende Verhalten der Kurie gegen ihn, welches diese lange Zeit nach seiner Demütigung 1059 beobachtet hat, und bei dem sie gelegentlich, ihn gegen Vergewaltigung schützend, sogar für ihn eintrat. Dies tat namentlich Papst Alexander II., Gregor des siebenten unmittelbarer Vorgänger (Schwabe S. 102 f., 109 f.) mit einem besonders rühmlichen Attest für Berengar's Person (Schnitzer Berengar von Tours S. 124), und auch als Alexander 1073 gestorben war und Gregor endlich selbst den päpstlichen Thron bestiegen hatte, dauerte es immer noch fünf Jahre, bis Gregor dem Andrang der sich immer mehr erhitzenden Gegnerschaft gegen Berengars Angriff auf die Verwandlungslehre, ohne Gefährdung höherer Interessen seiner Politik nicht länger widerstehen zu können glaubte und Berengar 1078 zu erneuter Untersuchung seiner Sache nach Rom beschied. Auch gelang es Gregor zunächst noch mit einer für Berengar allenfalls annehmbaren Formel über das Abendmahlssakrament zwischen ihm und seinen Gegnern zu vermitteln. Doch förmlich entlassen mochte er ihn damit noch nicht, und so mußte sich

[1]) S. z. B. Hildebert von Tours bei Schnitzer S. 401 ff, auch manche der bei Schnitzer S. 124 f. angeführten Urteile.

Berengar abermals vor der Ostersynode von 1079 verantworten. Hier gab ihn Gregor preis, forderte schließlich, Berengar solle sich vor der Versammlung niederwerfen und bekennen, er habe bis zu diesem Tage gefrevelt, indem er sich weigerte, eine substantialiter geschehende Verwandlung von Brot und Wein anzuerkennen. Sonst solle das Anathem über ihn gesprochen und er dem wütenden Pöbel überlassen werden. Erschrocken über den *Wahnsinn des Papstes,* wie sich Berengar ausdrückt, habe er, sagt er selbst, nun getan wie der Papst verlangt habe. Aber damit meinte Gregor es wiederum für Berengars Demütigung bewenden lassen zu müssen. Er tat was er konnte, um ihn vor weiterer Behelligung zu schützen, gab ihm zwei Schutzbriefe in die Heimat mit, den einen, um ihn dem Schutz der Bischöfe von Tours und Angers zu empfehlen, den andern, an alle Gläubigen adressiert, worin alle, die es wagen würden, Berengar als einen Sohn der römischen Kirche in seiner Person oder in seinen Gütern anzugreifen, oder ihn einen Haeretiker zu nennen, mit dem Anathem bedroht werden. Berengars Sache war freilich mit seinem Widerruf auf der Synode von 1079 niedergeworfen. Er, den der Schlag dieses Jahres bereits als Greis traf, war für den Rest seines Lebens ein gebrochener und stiller Mann. Er hatte noch etwa zehn Jahre zu leben; als sein Todestag ist ein siebenter Januar (Hauréau I, 242 f.) bekannt, als Jahr läßt sich 1088 nur annähernd nennen. Diese letzte Lebenszeit verbrachte er unter Verzicht auf fernere öffentliche Wirksamkeit in seiner französischen Heimat, auf der Insel St. Côme bei Tours in strenger Einsamkeit und Enthaltsamkeit. Seine Gegner sahen in diesem Büßerleben seiner letzten Jahre ein Zeichen der Reue über seine Irrlehre. Allein in Wahrheit galt seine Reue ganz etwas anderem. Bis an sein Ende blieb er von der Wahrheit seiner Lehre über das Abendmahl überzeugt;[1]) was er bereuen und abbüßen wollte, war nur das was er selbst sein *sacrilegium* nannte, nämlich den Verrat, den er durch sein zaghaftes Benehmen auf der römischen Synode von 1079 an der Sache der Wahrheit begangen hatte. Ein rührendes Zeugnis der Trostlosigkeit, in die er sich dadurch gestürzt sah, hat er in dem Berichte hinterlassen (über dessen Charakter und Wert, s. Schwabe S. 128 f.), den er noch selbst von seinen Erlebnissen in Rom unter Gregor VII.

---

[1]) Das erkennt jetzt auch ein katholischer Beschreiber seines Lebens an. [Nur erscheint heute dieser Hinweis auf Schnitzer, Berengar von Tours S. 121, und 405 ff., wenn man die inzwischen erfolgte konfessionelle Entwicklung des Biographen und deren kirchliche Maßregelung erwägt, nicht von genereller Tragweite.]

aufgezeichnet hat. Den Kampf, aus dem er sich schließlich ins eigne Bewußtsein seines Rechts zurückzog, hat für ihn niemand mehr aufgenommen.

Ist dies nun aber Berengars und seiner Sache Ende gewesen, ist er persönlich unterlegen und sie mit ihm dahingesunken, scheint er ganz umsonst aufgetreten zu sein, dann dürfte es wohl an jedem Recht fehlen, ihn in das Licht eines Begründers der neuen scholastischen Theologie zu stellen. Es wäre aber nicht richtig dem Auftreten Berengars auch nur im eigentlichen und engsten Bereich seines Streits mit seinen Zeitgenossen alle Nachwirkungen abzusprechen. Freilich hat er damit dem Prinzip, das er bekämpfte, der katholischen Transsubstantiationslehre, zum Siege verholfen. Aber in der Gestalt, in der sie schließlich obsiegte und allgemein anerkanntes Dogma der katholischen Kirche wurde, trägt sie die unauslöschlichen Spuren ihrer Bestreitung durch Berengar. Ein derartiges, anerkanntes Dogma über das Abendmahl gab es zu seiner Zeit noch nicht, nur eine Meinung, welche ohne jede formell kirchliche Sanktion, sich gleichsam unvermerkt der Köpfe bemächtigt hatte. Es bedurfte auch nach Berengars Auftreten noch mehr als hundert Jahre, ehe die von ihm angefochtene Vorstellung der Transsubstantiation auf der großen Latheransynode von 1215 die Sanktion eines orthodoxen Dogmas erhalten hatte, und so weit konnte es nicht kommen, ohne daß inzwischen, im Streit gegen Berengar und in selbst widerwilliger Anerkennung seiner Kritik, diese Vorstellung nicht manche Verfeinerung und Vervollkommnung erhalten hätte, teils in sich selbst, teils in der Form ihrer Begründung.[1]) Trotz scheinbar widersprechender Tatsachen ist es wirklich an dem, daß Berengar, der zuerst und in noch begrenzter Weise eine Art der Betrachtung und Behandlung der Kirchenlehre einführte, welche später allgemein und in viel umfassenderer Weise gehandhabt wurde, die Bedeutung eines Bahnbrechers zukommt; von seinen Nachwirkungen ist vielleicht nur darum nicht viel zu sagen, weil ein theologisches Unternehmen wie das Seine so zu sagen in der Luft lag, dasselbe, wenn auch zunächst isoliert, doch bald zahllose Nachfolger fand und mit diesen zu einer neuen, allgemein anerkannten Form der Theologie führte.[2]) Es kann zum Verständnis Berengars nicht

---

[1]) Harnack, Dogm.-Gesch. III[3] 339.

[2]) Damit diese Erkenntnis Wurzel fasse, muß in erster Linie eine gänzlich verkehrte Auffassung Berengars beseitigt werden, wie sie neuerdings namentlich von H. Reuter in seiner Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter

scharf genug betont werden, wie sehr dessen allgemeine Denkweise vollkommen in der der kirchlichen Theologie wurzelt,[1]) sein Konflikt mit dieser schlechterdings auf den einen Punkt der Transsubstantiationsvorstellung sich beschränkt. Es ist überhaupt falsch, Berengar's Kritik dieser Vorstellung auf rein dialektischen Eifer zurückzuführen. An ihm fehlt es freilich Berengar nicht; aber nicht minder als um ihrer Vernunftwidrigkeit willen, ist ihm jene Vorstellung aus religiösen Gründen zuwider. Mit kaum geringerem Pathos wie gegen jene Vernunftwidrigkeit kehrt sich Berengar gegen das was ihm in der gemeinen Transsubstantiationsvorstellung als sacrileg erscheint. Durchaus nicht um Untergrabung des kirchlichen Abendmahlsglaubens ist es ihm mit rein rationalistischer Kritik zu tun, er teilt diesen Glauben mit seiner Zeit überhaupt, seine Absicht geht nicht auf Beseitigung, sondern auf Verbesserung, auf dessen feinere und tiefere Auffassung und Begründung. Um dies zu erkennen, genügt schon die bereits gegebene Darstellung von Berengars Kritik der Verwandlungslehre mit der von dessen eigner Vorstellung vom Abendmahl zusammen. Dann aber zweitens ist sein Widerspruch gegen die Verwandlungslehre, wie sie gemeinhin zu seiner Zeit galt, tatsächlich der einzige Lehrpunkt, über den er sich mit der damaligen Theologie in Konflikt befindet. Allerdings widersprechen dem

---

vorgetragen worden ist. Darnach wäre Berengar ein radicaler aufklärerischer Agitator gewesen, dessen Denkweise überhaupt auf Untergang der Autorität von Kirche und deren Lehre ging. Wäre diese Auffassung berechtigt, Berengar in der Tat der Träger einer der Kirche mindestens entfremdeten Denkweise gewesen, so könnte er freilich nicht zu den Begründern der mittelalterlichen Theologie gerechnet, sein Auftreten könnte nur als ein niedergeworfener und demnach mißlungener, ohne Erfolg gebliebener Angriff auf die Kirchenlehre bezeichnet werden. Ganz abgesehen noch von dem was sich aus allgemeineren, dem Character des Mittelalters überhaupt entnommenen Gründen, gegen den Anachronismus der Reuter'schen Auffassung Berengar's einwenden läßt, kann man aber, selbst wenn man das von Berengar allein Bekannte ausschließlich in's Auge faßt, doch nur sagen, diese Auffassung sei ein arger Mißgriff.

[1]) Dies ist nur anerkannt, wenn man wie Bach Dogmengesch. des M. A's I, besonders S. 381 die Wurzel des Conflicts zwischen Berengar und der Kirche vor allem in seinem Nominalismus findet, in seinem Widerspruch gegen den sonst allgemein geltenden kirchlichen Realismus. Denn in dieser Geltung hat sich dieser Realismus doch eben nicht unbedingt im Mittelalter behaupten können, und der Gegensatz von Realismus und Nominalismus gehört noch ins Innere der mittelalterlichen Theologie hinein. In Wahrheit ist sie weder konsequent realistisch, noch konsequent nominalistisch, das Letztere aber auch Berengar schon als Anfänger nicht.

die Angaben einzelner seiner Gegner, laut welchen Berengar auch noch allerhand von der Kirche abweichende Sondermeinungen über die Ehe, über die Kindertaufe, über Wunder überhaupt gehabt hätte. Allein alles was in dieser Hinsicht gegen ihn vorgebracht worden ist, läßt sich, und zwar sehr einleuchtend, abweisen, teils als vollständige, gehässige Erfindung, teils als übelwollendes Mißverständnis.[1]) Dafür, daß Berengar durchaus nicht als ein vom allgemeinen Standpunkt des Mittelalters aus überhaupt heterodoxer Mann anzusehen ist, sprechen ferner die Urteile seiner Zeitgenossen. Wiewohl es nicht wenige darunter gibt, die an ihm kein gutes Haar lassen und ihn insbesondere als einen der bösartigsten Ketzer hinstellen, geben sich gerade diese Urteile zum guten Teil als Ausgeburten gehässigsten Fanatismus' zu erkennen, insofern ihnen keine geringere Anzahl widersprechender entgegenstehen (besonders Schnitzer S. 124 ff.), welche völlig unbegreiflich erschienen, wenn jene ersteren völlig im Recht wären. Es finden sich darunter solche, die von billiger denkenden Gegnern der Abendmahlslehre des Berengar stammen, und gerade diese, wie j. B. das des Bischofs Hildebert von Tours, sprechen sich bisweilen über Berengar's Eigenschaften und insbesondere seinen kirchlichen Charakter sehr überschwänglich aus (Schnitzer S. 401 ff.). Für dessen allgemeine Korrektheit spricht ja auch der allgemeine Verlauf seines geistlichen Prozesses, namentlich das Verhalten der römischen Kurie dabei. Von dieser ist sogar in formellster Weise anerkannt worden, daß, abgesehen von dem einen Punkt des Zweifels gegen die damals populäre Vorstellung von der Verwandlung der Abendmahlsspeisen, gegen Berengar's kirchlichen Charakter nichts einzuwenden sei. Zur Erklärung hievon aber kann man sich in keiner Weise auf Zwecke berufen, bei denen Berengar der Kurie persönlich sonderlich zu Diensten gestanden oder sich besonders brauchbar erwiesen hätte. Ganz im Gegenteil ist Berengar bei der Richtung ihrer allgemeinen Politik in damaliger Zeit eine mindestens überwiegend unbequeme Persönlichkeit gewesen. Was sie für ihn getan hat, läßt sich, da der Anteil, den etwaige persönliche Sympathie einzelner Päpste, vor allem Gregors VII., für Berengar daran gehabt haben könnte, als zu undurchsichtig nicht in Betracht zu ziehen ist, nur dadurch erklären, daß an den Feindseligkeiten der öffentlichen Meinung gegen Berengar unverständiger Fanatismus stark beteiligt gewesen sein muß, eine so hohe Behörde wie die

[1]) Dieser Nachweis ist schlagend geliefert bei Ludw. Schwabe in dessen Studien zur Gesch. d. zweiten Abendmahlstreites (1886) S. 13 ff.

Kurie jedoch in diesem Fall nicht in der Lage war, die Exzesse der eigentlichen Schreier einfach mitzumachen. Es blieben mithin zur Begründung der Auffassung des Berengar als eines der allgemeinen kirchlichen Denkart überhaupt entfremdeten Mannes nur noch die Anklagen übrig, welche seine Gegner gegen seine allgemeine wissenschaftliche Methode erheben (Hauréau I, 226 f.). Allein gerade hier ist vom allgemeinen Standpunkt des Mittelalters aus dem Berengar am wenigsten etwas Ernstliches anzuhaben. Denn eben hier hat er nur angefangen was später allgemein fortgesetzt wurde. Zweierlei werfen ihm jene Gegner in diesem Punkt vor. Erstens seinen Eifer für die Dialektik und den theologischen Gebrauch, den er von dieser Disziplin macht; zweitens seine historische Kritik der kirchlichen Tradition. Allein in beiden Stücken hat Berengar nur getan was überhaupt einmal getan werden mußte, wenn die Theologie des Mittelalters nicht einfach die sklavische Nachbeterin der Ueberlieferung bleiben, sondern mit Schaffung einer neuen, eigentümlichen Form sich einige Selbständigkeit erwerben wollte, was denn auch später, als diese neue Form gefunden war, allgemein und noch zuversichtlicher, weiter geschah, zwar so wenig wie irgend je ein Ding ohne Anfechtung blieb, doch im allgemeinen in hohen Ehren stand. Denn Berengars hoher Glaube an den Wert und Beruf der Dialektik in theologischen Fragen hat bei allem Schwung und aller Energie doch noch bescheidene Dimensionen im Vergleich zu den unglaublichen Exzessen des auf ihn folgenden zwölften Jahrhunderts in diesem Bereich, und zwar in Kreisen, deren allgemeine Orthodoxie niemand in Frage stellt, ja selbst im Vergleich zum Gebrauch, den noch vorher Anselm von der Dialektik gemacht hat. Sodann hat Berengar freilich ein Auge dafür gehabt, daß als von jeher gültige Tradition doch nicht ohne weiteres die Annahmen des Augenblicks gelten können, und an der Abendmahlslehre nachgewiesen, wie das, was in dieser Hinsicht zu seiner Zeit für wohlbegründete alte Tradition galt, vielmehr eine relativ junge Lehre sei, die keineswegs die Autorität der Lehrer des Altertums für sich habe. Darum mußte er sich von seinem Gegner Lanfranc den Vorwurf gefallen lassen, er habe schon auf der Schule sich durch den Eifer hervorgetan, mit welchem er stets Autoritäten gegen die katholische Lehre gesammelt habe (Hauréau I, 227). Allein wiederum ist alles, was Berengar im Bereich der Abendmahlslehre getan hat, um die Gespaltenheit der Tradition in diesem Stück ans Licht zu ziehen, außerordentlich bescheiden, gegen das gehalten, was in Hinsicht

auf diese Gespaltenheit der Tradition der Kirchenlehre überhaupt die spätere Scholastik für den Bedarf ihrer Demonstrationen ans Licht zu ziehen sich gestattet hat, und zwar nicht nur angefochtne Lehrer wie Abaelard, sondern auch makellos gebliebene Muster der Orthodoxie. Die Geschichte der Scholastik lehrt uns gerade die Zuverlässigkeit solcher Urteile, wie die gegen Berengar ergangenen, nicht besonders hoch schätzen. Gerade in dieser Geschichte hat Zeitgenossen oft noch für verboten gegolten, was später ganz besonderen Ansehens sich erfreute. Es mag das an zwei starken Beispielen hervorgehoben werden. Die Sentenzen des Petrus Lombardus haben im zwölften Jahrhundert manche Anfechtung ihrer Orthodoxie erfahren, und es sind sogar kirchliche Zensuren gegen das Werk ergangen. Dies hat nicht verhindert, daß dieselben Sentenzen im folgenden dreizehnten Jahrhundert, dem Blütezeitalter der Scholastik, ein Text von geradezu kanonischer Autorität wurden. Gegen das Studium der Schriften des Aristoteles ferner sind noch im zwölften Jahrhundert auch von den höchsten Stellen der Kirche aus Verbote ergangen. Auch das hat nicht verhindert, daß Aristoteles im nächsten Jahrhundert fast ein heiliger Schriftsteller wurde und die stärksten Säulen der Orthodoxie ihr halbes Leben dem Studium und der Kommentierung seiner Schriften widmeten. Unter solchen Erwägungen sinkt die Beweiskraft des Mißfallens mancher Zeitgenossen an der Theologie des Berengar wegen Illegitimität im Sinne des Mittelalters sehr bedeutend. Jedenfalls darf man sich nicht unbedingt auf den Lärm der Zeitgenossen gegen Berengar berufen, wenn es sich schon, statt um eine die Fundamente der mittelalterlichen Orthodoxie vernichtende Ketzerei, um die Anfänge der bald zu allgemeiner Aufnahme gelangenden Scholastik handelt.

II. Die Gründe der Gegnerschaft. Lanfranc.

Da nun aber die Basis des Streits des Berengar mit seiner Zeit eine so schmale ist und so wenig Ursache besteht von einem ernstlich heterodoxen Standpunkt des Berengar zu reden, so scheint sich doch dagegen die Hitze des von ihm aufgeregten Streits zu erheben. Man fragt sich: Wie konnte ihm denn, wenn er wirklich im Grunde nur ein Vorläufer derjenigen Theologie war, welche bald die der ganzen Kirche werden sollte, so leidenschaftlicher Widerspruch entgegentreten, sein Ende ein unglückliches und gewaltsames sein? Gründe mannigfaltiger Art liegen dafür vor. Erstens in Berengars Person, dann in der von ihm als Gegenstand seiner Kritik aufgegriffenen Frage, und drittens in den

allgemeinen historischen Umständen, unter denen er aufgetreten ist. Erstens in Berengars Person. Die Sache, die Berengar vertrat ist allerdings nicht so beschaffen gewesen, daß sie den Eifer rechtfertigte und begründete, mit dem sie bekämpft worden ist, wohl aber macht die Art, wie sie Berengar vertreten hat, diesen Eifer erklärlich. Durch seine Person schon, kann man wohl sagen, ist diese Art eine provokante gewesen. Von der Stärke seiner Subjektivität liegt ein beredtes historisches Zeugnis in der Stärke der sich widersprechenden Eindrücke, die er persönlich hervorgerufen hat: starken Widerwillen und nicht minder starken Beifall. Ein weiteres nicht minder beredtes Zeugnis dieser starken Subjektivität liegt in seinem eignen Tractat de sacra coena vor. Ja in dieser Hinsicht gehört er zu den interessantesten literarischen Denkmälern des Mittelalters, in dessen Literatur, der Gebundenheit des ganzen Zeitalters gemäß, die Subjektivität des Schriftstellers selten stark und deutlich hervortritt. Besonders auffallend ist die schneidende Art mit welcher Berengar als Gelehrter seine Geringschätzigkeit gegen den unwissenschaftlichen Standpunkt der Menge Ausdruck gibt. Sie gibt seiner Hochschätzung der Dialektik noch einen besonderen Akzent. Den Transsubstantiationsglauben, den er bestreitet, pflegt er mit Hohn und Spott zu überhäufen (Schwabe S. 116). Gegen Personen sind seine Urteile von der ungeniertesten Rücksichtslosigkeit. Paschasius ist ein alberner Mönch, *ineptus;* Männer, die Berengar persönlich gereizt haben, wie Lanfranc und der Kardinal Humbert, werden vollends mit Urteilen oft blutiger Satire verfolgt; die Rücksichtslosigkeit solcher persönlicher Urteile ist oft nur um so frappanter, je weniger sie auf exzessiven Grundanschauungen beruht und nur den subjektiven Eindruck wiedergibt, den Berengar vom Einzelnen hat. In diesem Sinn ist die Art, wie er mit einzelnen Päpsten gelegentlich umspringt, besonders lehrreich (Schwabe S. 94), er, der doch im allgemeinen nicht daran denkt an den Fundamenten der päpstlichen Gewalt zu rütteln. Kurz, was Berengar sagt, sagt er sehr laut und in stark subjektiver Form, und eben darum ist auch der Eindruck davon vielfach ein stärkerer, zu Widerspruch und Beifall lebhafter reizender, als in der Sache begründet gewesen wäre. Auch die selbstbewußte und unbeirrte Hartnäckigkeit mit der er, dem ihn überwältigenden Widerspruch zum Trotz, bei seinem Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre bis zuletzt beharrt, obgleich sich ihm die Aussichtslosigkeit seines Kampfes schon früh aufdrängen mußte, legt von der Stärke seiner Subjektivität Zeugnis ab.

Außer ihr erklärt aber auch zweitens der Gegenstand, auf den er mit seiner Kritik geraten ist die Entschiedenheit des Widerspruches auf den er gestoßen. Auch ein Mann, dem es gar nicht in den Sinn kam, den Wunderglauben der Kirche im allgemeinen anzutasten, konnte sich damals nicht leichter, wie Berengar geschah als er die Verwandlungs≈lehre angriff, ins Licht radikaler Gegnerschaft zum Wunder stellen. Denn er griff damit das Wunder der Wunder an, in welchem die ganze Frage des Wunders sich jedem Einzelnen am praktischsten und ein≈dringlichsten aufdrängte. Das Wunder, dessen damals herrschende Auf≈fassung Berengar in Frage stellte, war dasjenige, das sich täglich un≈zählige Male, nämlich bei jeder Messe, wiederholte und damit auch jeden einzelnen Gläubigen am nächsten anging. In keinem Moment seiner Funktionen trat der Priester dem Gläubigen imposanter im Be≈sitz seiner Prärogativen gegenüber, als in diesem Moment, da sein Wort im Gottesdienst dem Gläubigen den leibhaften Genuß des Leibes Christi verschaffte. Dies führt noch auf das dritte Moment, welches der Schroffheit des Konflikts, in den Berengar geriet, zur Erklärung dient, zu den allgemeinen historischen Umständen unter denen er auf≈trat. Sein Auftreten fällt in das gregorianische Zeitalter der Kirchen≈geschichte, in einen Augenblick, da die Hierarchie, nach jahrhunderte≈langem Darniederliegen ihrer Ansprüche auf irdische Herrschaft, eben daran war sich diese Herrschaft, insbesondere im Kampf mit dem Staat, zurückzuerobern, ja die Grenzen dieser Herrschaft über alles bisher Erreichte weit hinaus zu stecken. Eine solche Zeit war an sich selbst nicht geeignet eine neue Form der Theologie gedeihen zu lassen, schon darum nicht, weil ihre Interessen zunächst ganz wo anders hingewendet waren als nach der Wissenschaft. Sie war jedenfalls nicht ihre nächste Sorge. Mindestens war die aufstrebende Macht der Kirche zur Zeit Berengars von ihrem Ziele noch zu weit entfernt, noch nicht erstarkt genug, um sich schon eine neue Wissenschaft zu gestatten. Zunächst galt es die elementaren Grundlagen der Macht der Kirche und ihrer Hierarchie im Kampf mit den entgegenstehenden weltlichen Gewalten sicher zu stellen, bevor daran gedacht werden konnte, auch der Wissen≈schaft sich zu bemächtigen und sie zu beherrschen. Der Besitz der hierzugehörigen Macht ist aber für die Kirche des Mittelalters die Grundvoraussetzung für die Zulassung einer über die traditionellen Schranken hinaus sich entwickelnden Theologie gewesen.

Es wurde schon bei Gelegenheit der Entstehung von Clugny darauf aufmerksam gemacht, wie die mittelalterliche Theologie von vornherein nicht in der Lage gewesen ist, sich grundsätzlich gegen Wissenschaft und höhere Bildung zu kehren, sie ganz allgemein mit einem Anathema zu be⸗legen, sondern wie es sich stets nur darum handeln konnte, die Wissen⸗schaft im Schoß der Kirche und für ihre Zwecke zu beherrschen. Dazu hatte die Kirche des frühen Mittelalters die Macht nicht. Erst sehr allmäh⸗lich war die Wiedererwerbung mit Bewußtsein und fortwährend steigen⸗dem Erfolg von einer erstarkten Hierarchie unternommen, erst seit dem Zeitalter Gregor's VII. Zum deutlichen Anzeichen des eben behaup⸗teten Wechselverhältnisses zwischen der Macht der Kirche und der Blüte ihrer Wissenschaft, sieht man denn seitdem auch diese Wissen⸗schaft sich immer ansehnlicher entfalten und schließlich im dreizehnten Jahrhundert die Kirche gleichzeitig den Gipfel ihrer Macht im Abend⸗lande erreichen, die scholastische Theologie zu ihrer höchsten Blüte gelangen. Hier erklärt sich auch jene schon hervorgehobene Beobacht⸗ung in der Geschichte der Scholastik, wie so manches darin anfänglich niedergehalten wurde, das auf höherer Stufe der Entfaltung der Macht der Kirche sich zu unbehindertster Anerkennung aufschwang. In diesem Sinn nun muß man sagen, daß Berengar als Theologe zu früh gekommen ist. Seinem Streben gehörte die Zukunft an, zu seiner Zeit fügte es sich noch zu wenig in das Stadium des Wiedererstarkens der Macht der Kirche; dieses Wiedererstarken war noch zu sehr in seinen Anfängen und bedurfte noch zu sehr an andern Punkten der Sicherung, als daß der Theologie schon die freieren, zu neuer Gestalt drängenden Reg⸗ungen hätten gestattet werden mögen, die sich bei Berengar zeigen. Als zu früh gekommener Bahnbrecher für eine freier und kühner sich be⸗wegende Theologie ist denn die Bewegung, die Berengar zunächst auf dem Gebiete der Theologie hervorgerufen hat, nicht nach vorwärts gegangen, sondern sie ist vielmehr reaktionär gewesen. Namentlich bemächtigte sich, in Folge seines Auftretens, weiter Kreise der damaligen Theologie vollends die entschiedenste Abneigung vor jedem ihre tradi⸗tionelle Gestalt in Frage stellenden Unternehmen, das mit dialektischer Behandlung theologischer Probleme zusammenhing. Vielmehr fand das entschlossenste Bemühen Anhang, Theologie und Dialektik, wie Theo⸗logie und Weltwissenschaft überhaupt, in bisheriger, dualistischer Weise möglichst auseinander zu halten. Diese zunächst durch Berengar heraus⸗geforderte reaktionäre Tendenz der Zeit fand ihren fähigsten und be⸗

deutendsten Vertreter an seinem schon genannten, ihm anfangs persönlich befreundeten Kollegen zu Bec in der Normandie, Lanfranc. Auch der persönliche Gegensatz zwischen beiden Männern ist interessant. Beide Schulmeister und als Gelehrte zu ihrer Zeit hoch angesehen, im übrigen total verschieden.

Lanfranc war seiner Herkunft nach ein Lombarde. In den Schulen seiner Heimat, in Pavia und Bologna gebildet, taucht er nach allerhand wie es scheint ziemlich abenteuerlichen Fahrten in Frankreich auf und wird Mönch in der Benediktinerabtei Bec in der Normandie, wo ihm der Auftrag zu Teil wird eine Klosterschule zu gründen. Unter seiner zwanzigjährigen Leitung 1042—62 erlangte die Schule zu Bec einen nicht weniger glänzenden Ruf wie die zu Tours. Von Bec ging Lanfranc, dessen Verdienste ihm auch die Gunst seines Herzogs Wilhelm verschafft hatten, als Abt an das Kloster zu Caën 1063—69 über. Zu dieser Zeit ereigneten sich in der Normandie große Dinge. Mitten während Lanfranc's Amtsführung zu Caën eroberte Herzog Wilhelm England 1066, im Jahre 1070 machte er seinen Abt Lanfranc zum Erzbischof von Canterbury und damit zum Primas der Kirche von England. Auf diesem hohen Posten aber erlebte Lanfranc wieder sehr bedeutende Zeiten, drei Jahre nach seinem Antritt als Erzbischof den Amtsantritt Gregors VII. und die sich ziemlich unmittelbar anschließenden Anfänge der Investiturstreitigkeiten der englischen Krone mit der Kurie. Nicht ohne Erfolge wußte sich Lanfranc auf seinem höchst ausgesetzten und verantwortungsvollen Posten zwischen Gegnern des Maßes von Papst Gregor VII. und König Wilhelm des Eroberers zu behaupten, bis er 1089, etwa ein Jahr nach seinem auf einer Loireinsel für die Welt schon viel früher verschwundenen Gegner Berengar, als einer der angesehensten und einflußreichsten hohen Prälaten der Zeit starb. Nicht minder groß als der Kontrast der äußeren Laufbahn Berengar's und Lanfranc's, ist der Unterschied der Stellung, die sie beide in der Theologie einnehmen. In älterer Literatur ist Lanfranc oft als ein Begründer der Scholastik gefeiert worden. Ein Irrtum ganz ähnlicher Art wie er bereits in der Schätzung des Gerbert von Reims zu berichtigen war. Der Glanz, mit welchem Lanfrancs Laufbahn ganz anders woher leuchtet, hat einen vollkommen trügerischen Schein auf seine Gelehrtenleistung geworfen. Als Gelehrter ist Lanfranc ganz im Gegenteil der letzte charakteristische Repräsentant der alten Theologie des Mittelalters und als solcher ein besonders entschiedener Gegner jedes mit Anwendung dialektischer

oder sonst neuer wissenschaftlicher Formen anzustellenden reformatorischen Versuchs im Gebiet der Theologie. Und eben damit ist er der Vertreter einer Sache, deren Tage, waren ihr augenblicklich selbst noch ansehnliche Erfolge möglich, doch gezählt waren und die eben dahinsank. Eben darum ist Lanfranc für den historischen Rückblick, der auf ihn vom Standpunkt der fertig gewordenen Scholastik des Mittelalters zurückfällt, eine sehr unscheinbare Gestalt. So kommt er nicht einmal als Anfänger in Betracht. Höchstens daß er, durch die Entschlossenheit, mit der er als einer der ersten hohen Prälaten, die ihre Hand nach politischer Gewalt für die Kirche strecken, auch die Ansprüche der Kirche auf die Dienste auch der Wissenschaft behauptet, und die Zeit ankündigt, wo die Kirche auch aus diesem Stoff eine Rüstung sich macht, um im Kampf mit der sie umgebenden Welt sich zu behaupten. Handelt es sich also bei Lanfranc und bei der ganzen durch Berengar veranlaßten reaktionären Bewegung nur um eine Erscheinung im Grunde sehr flüchtiger Art, so kann man um so unbedenklicher darüber hinweggehen und dem Ziele auf geradem Wege zuschreiten.

VIERZEHNTES KAPITEL.

DIE ANFÄNGE DES UNIVERSALIENSTREITES.

Gedanken und Stimmungen unter den Leitern der kirchlichen Angelegenheiten in den Anfängen jener reaktionären Periode, welche das Auftreten Berengars zunächst veranlaßt hat, mögen die folgenden Worte des damals lebenden Kardinals Damiani († 1072), eines der ergebensten Beistände der Bestrebungen des Kardinals Hildebrand bei der Kurie besonders charakteristisch ausdrücken: „Die Grundsätze der Kunst der Dialektiker und Rhetoriker“, sagt er einmal, „sind kaum auf die göttlichen Mysterien anzuwenden; denn sie sind erfunden worden, um zum Bau der Schlüsse und des rednerischen Beweises zu dienen, dürfen sich aber durchaus nicht in die Lehren der Religion eindrängen und sich mit ihren Schlußregeln der göttlichen Macht entgegenstellen. Will man jedoch einmal von den Fertigkeiten dieser menschlichen Kunst in der Behandlung der Sätze der Religion Gebrauch machen, so darf sich die Kunst keine Meisterrechte anmaßen, sondern sie hat gewissermaßen wie eine Magd sich der Herrin zu Diensten zu stellen.“[1]) Ein altes und ewig junges reaktionäres Programm der Theologie, in sich jedoch von so zweifelhafter Richtigkeit und Wahrheit seiner Gedanken, daß es bei seiner

[1]) Prantl II. 68 not. 281. Hauréau, Hist. de la philos. scolast. I, 239 f.

Ausführung zu allen Zeiten, in denen es aufgestellt werden mag, eben auf die Umstände ankommen wird! Es ist nun einmal nicht wahr, daß die Theologie souveräne Herrschergewalt über die Wissenschaft hat. Entweder wird sie mit der Wissenschaft, aus welchen Gründen es auch sei, nichts machen und wird ihre Dienste gar nicht in Anspruch nehmen, dann wird aber auch für sie nicht viel bei ihrer Befassung mit Wissenschaft herauskommen. Die Betrachtung des großartigsten historischen Beispiels eines solchen Verhaltens und seiner Ergebnisse, die frühe mittelalterliche Theologie, liegt abgeschlossen. Oder die Theologie wird etwas mit der Wissenschaft machen, aus welchen Beweggründen es nun auch sei. Aber dann wird sich, hat sie nur selbst und für sich etwas zu Stande gebracht, bald herausstellen, wie dabei auch etwas mit ihr selbst gemacht worden, und die zur Arbeit angehaltene Magd dazu gelangt ist, ein ganz bedeutendes Wort im Hause mitzureden. Als Damiani seine Worte schrieb, schien unter dem ersten, vor jedem Abenteuer mit der Dialektik so eindringlich abmahnenden Eindruck des Auftretens Berengars alles dafür zu sprechen, das stille Bewußtsein der Kirche, eine ganz im Hintergrund sich haltende Dienerin zu besitzen, nicht zu stören und alles beim Alten zu lassen. Diese Stimmung schien sich unter Theologen weit zu verbreiten. Allein so manches sprach und rührte sich dagegen. In den französischen Schulen war fleißig weiter gearbeitet, allerlei gelernt worden. Abgesehen von Berengar, dessen Denkweise den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit überhaupt keineswegs fremd waren, konnten im Grunde jeden Tag andere Zöglinge der Schulbildung auftreten. Auch die Kirche befand sich in aufsteigender Entwicklung, in einem Augenblick wachsenden Mutes, weit ausgreifender und an Erfolgen reicher Unternehmungen. Noch war Berengar's Jahrhundert nicht geschlossen, alles nur weiter fortgeschritten, als die Kirche das erste Kreuzheer zu Stande gebracht und mit ihm das heilige Land wieder eroberte. Welche Aussichten eröffnete dieser erstaunliche Erfolg allen auf Weltherrschaft sich jetzt richtenden Gedanken der Kirche. Das war gewiß keine Zeit, wo der Eindruck des Schreckens, den ein Unternehmen wie das berengarische zuerst erregt haben mochte, die Oberhand behalten konnte. Berengars Abendmahlslehre wird nicht siegreich auf den steigenden Wogen, die das Schiff der Kirche emportragen, mit diesem wieder auftauchen. Aber die Denkweise, die allgemeine Art, theologische Dinge wissenschaftlich anzufassen, die man bei ihm so hart bekämpft hatte, fing,

kaum zwanzig Jahre nach seinem Tode und dem seines noch streng konservativen Gegners Lanfranc, an, Gemeingut aller in der Kirche selbst als ihre wissenschaftlichen Vertreter zu Ansehen gelangenden Theologen zu werden. Jetzt, im Anfang des zwölften Jahrhunderts, war der epochemachende Augenblick da: die Theologie, was sie auch an Scheu vor der Befassung mit Dialektik behalten mochte, hat sich doch entschlossen, ihr ferneres Schicksal der Dialektik anzuvertrauen, die neue Form anzunehmen, unter welcher sie in ihre eigentümliche, mittelalterlich scholastische Periode trat. Dies war freilich nicht möglich, ohne daß sie sich mit dem Werkzeug, zu dem sie sich, wie bis jetzt noch nie, ein Herz faßte, auch tiefer, als es bisher geschehen war, einließ und sofort trachtete, tiefere Einsicht in dessen Brauchbarkeit zu gewinnen, mindestens also zu einer Art von Klarheit darüber zu gelangen, wohin die Dialektik steure, wie es mit ihren Begriffen stehe und wie weit man damit komme. Diesen Versuch zu unternehmen, gestattete jetzt eben auch der Stand der Orientierung in der Dialektik, den man im Laufe der schulmäßigen Beschäftigung mit ihr endlich erreicht hatte. So erklärt sich uns, daß die scholastische Theologie ihre Laufbahn mit dem Ausbruch des Universalienstreits zwischen Roscellin und Anselm beginnt.

I. Die Universalien.

Im Universalienstreit des Mittelalters setzt sich, freilich den Umständen und Bedingungen gemäß, unter denen er aufgenommen wurde, nur in sehr unklarer Weise, der alte Streit der platonischen und aristotelischen Philosophie über das Sein der Allgemeinbegriffe fort. Plato hatte in konsequenter Ausbildung der sokratischen Idee des Wissens, wonach das wahre Wissen im Begriff oder im Wissen des Allgemeinen lag, in seiner Ideenlehre den Gegensatz von Begriff und Einzelding, Wesen und Erscheinung bis zu vollkommener Auseinanderreißung von Begriff und Sinnending geschärft und dem Begriff eine vom Sinnending gesonderte, wesenhafte Subsistenz in einer jenseitigen Welt zugesprochen. Dieser Lehre hatte Aristoteles widersprochen, die von den körperlichen Dingen abgesonderte Existenz der Allgemeinbegriffe verworfen und behauptet, daß diese Begriffe außer in den Vorstellungen des Denkens ein Sein nur in oder an den Sinnendingen hätten.

Bleibt man bei dem Ausdruck stehen, den der hier in Betracht kommende Gegensatz durch Plato und Aristoteles gefunden hat, so handelt es sich zwischen ihnen nicht um die einfache Alternative, ob wahres Sein den Allgemeinbegriffen oder den Einzeldingen zukommt,

denn weder spricht Plato den Einzeldingen, noch Aristoteles, und dies noch weniger, den Allgemeinbegriffen alles Sein ab, sondern worum sie streiten ist genauer gesagt ob den Allgemeinbegriffen, Gattungs- und Artbegriffen, den sogenannten Universalien, oder den Einzeldingen nur abgeleitetes Sein zukommt. Den Einzeldingen sagt Plato, den Allgemeinbegriffen sagt Aristoteles. Doch muß zum Verständnis des Austrags, den ihr Gegensatz im Mittelalter gefunden hat — wenn anders von einem solchen Austrag geredet werden kann — stets im Auge behalten werden, daß dieser Gegensatz leicht in die einfache Alternative sich auflöst, ob nur den Allgemeinbegriffen oder nur den Einzeldingen Sein zukommt. Wie man aber auch den Gegensatz fassen mag, jedenfalls beruht auf ihm seine mittelalterliche Bezeichnung als die des Streites der Realisten und der Nominalisten. Der konsequente Realist spricht das wahre reale Sein nur den Allgemeinbegriffen zu und ist insofern auf jeden Fall Platoniker, als er dieses Sein der Allgemeinbegriffe nur in eine außerhalb der Sinnenwelt liegende Realwelt verlegt. Der konsequente Nominalist sieht in den Allgemeinbegriffen nichts anderes als die in ihrer Wortbezeichnung oder in ihren Namen gekleidete Abstraktion und ist insofern jedenfalls Aristoteliker, als auch Aristoteles das Schwergewicht des Seins in die sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge verlegt hatte. Der Sprachgebrauch aber, auf dem die Unterscheidung von Realisten und Nominalisten beruht, geht, wenn auch diese Ausdrücke für den Parteigegensatz im mittelalterlichen Universalienstreit erst dem späteren Mittelalter angehören, doch schon auf Porphyrius zurück, der in der Isagoge den Gegensatz von *πράγματα, res* und *φωναί voces* oder *nomina* in Hinsicht auf die Allgemeinbegriffe aufstellt und sagt, daß Sein, Gattung, Art und Differenzen *πράγματα* res, Realitäten sind und keine *φωναί*, keine bloßen voces oder nomina seien (Prantl I, 632).

Es bedarf keiner weitläufigen Erörterung über die Wichtigkeit der hiemit bezeichneten Gegensätze für jeden Gebrauch der Allgemeinbegriffe. Ließ sich doch nichts Ernstes damit anfangen, bevor man irgend ein Bewußtsein davon hatte wohin man mit ihnen gelange, welches ihre Tragfähigkeit sei, wenn man sich mit ihrer Hilfe der Wahrheit des Seins vergewissern wollte. Wer hatte nun Recht: der platonische Realismus, der das wahre Sein in den übersinnlichen allgemeinen Ideen suchte, oder Aristoteles, der es vielmehr in die Einzeldinge verlegte? Diese Frage auf dem nächsten und natürlichen Wege eigner Kenntnis

der platonischen und der aristotelischen Philosophie zu beantworten und zu entscheiden, war das frühe Mittelalter gänzlich außer Stande. Denn diese Kenntnis besaß es nicht, jedenfalls nicht von dem Teil der genannten Philosophien auf den es hier ankam, nämlich von ihrer Metaphysik. Die aristotelische Metaphysik war dem Abendland im frühen Mittelalter unmittelbar und aus eignen Schriften des Aristoteles gar nicht, sondern nur aus vereinzelten und zufälligen, in dieser Vereinzelung und Zufälligkeit aber nicht verständlichen Angaben späterer, namentlich patristischer Literatur bekannt. In Hinsicht auf Plato stand es im Grunde nicht anders. Denn von diesem existierte zwar gerade ein Stück Metaphysik im frühen Mittelalter in einem echt platonischen Text, nämlich die lateinische Uebersetzung des Chalcidias vom platonischen Timaeus, aber mehr auch nicht, und das war tatsächlich so gut wie gar nichts. Einen unpraktischeren und unwegsameren Zugang für den über die platonische Metaphysik nicht Unterrichteten konnte es dazu nicht geben als diese Darstellung der platonischen Kosmologie, wie sie der Dialog des Timaeus enthält. Von einem daraus zu gewinnenden Verständnis der platonischen Metaphysik konnte denn auch, abgesehen von der ganz exzeptionellen Kongenialität des Johannes Scotus Erigena, für die durchschnittliche Gelehrtenwelt des jungen abendländischen Mittelalters nicht die Rede sein; es mußte geraume Zeit dauern, bis es mit diesem Rest der platonischen Schriftstellerei etwas anzufangen wußte.

So mangelhaft aber auch das junge Mittelalter in die Universalienfrage eingeführt war und so sehr es der Mittel entbehrte sich darin zu orientieren, kann man doch andererseits durchaus nicht sagen, daß mit Beziehung auf sie tabula rasa geherrscht habe, daß es sich in der Lage befunden hätte, wenn es nun doch daran ging, das von Porphyrius und Boëthius angedeutete Problem selbst anzufassen, dies ohne jedes Vorurteil oder bei vollkommener Freiheit des eignen Urteils zu tun. Dieses eigne Urteil war vielmehr von einem doppelten Vorurteil schon gefangen genommen und was das Schlimmste war, dieses doppelte Vorurteil wirkte nach entgegengesetzten Richtungen. Das eine sprach für den platonischen Realismus eben so sehr wie das andere für den aristotelischen Nominalismus, so daß es schließlich doch auf eigne Entscheidung ankam. Das Eine dieser Vorurteile, das dem platonischen Realismus günstige, beruhte auf dem schon längst von der Kirchenlehre mit dem platonischen Realismus oder auch Idealismus eingegangenen Bunde.

Ob es etwas vom platonischen Realismus wissen wolle oder nicht, darüber hatte das junge Mittelalter sein Urteil, gesetzt auch es wäre im Stande dazu gewesen, gar nicht erst abzugeben. Darin war es schon längst durch die alte Kirche gebunden. Seit Jahrhunderten hatte diese den platonischen Realismus in die Kirchenlehre aufgenommen, das christliche Dogma mit Hilfe der platonischen Denkweise ausgestaltet. Für das Abendland war dies in einer entscheidenden, autoritativen Weise vor allem durch Augustin geschehen, noch früher schon durch die ersten christlichen Alexandriner im zweiten und dritten Jahrhundert, Clemens und Origenes im Orient. Nun wähnte man mit der Gedankenwelt des Plato ohne weiteres sich in derselben Welt des Uebersinnlichen zu befinden, in die auch der christliche Glaube versetzte. Die platonische Ideenwelt, welche der Urquell alles wahren, nur von dorther der sinnlichen Welt der Einzeldinge in abgeleiteter Weise zufließenden Seins sein sollte, wurde mit dem christlichen Himmel identifiziert. Es lag hierbei zwar ein Gedankenprozeß zu Grunde, auf den zurückzukommen man alle Ursache gehabt hätte, da in der Tat ganz disparate Dinge identifiziert waren, und der christliche Glaube damit in einer Weise idealisiert und umgedeutet wurde, die ihn seines ursprünglichen Inhalts ganz entleerte. Allein wie sollte das junge, gegen die Vorzeit in allen Dingen des Denkens und Glaubens rein rezeptive Mittelalter daran denken darauf zurückzukommen? Obwohl eine Erscheinung wie Erigena dem jungen Mittelalter sogar unmittelbar Anlaß geboten hätte, über die vorausgesetzte Identität stutzig zu werden, beugte es sich vielmehr blind davor und nahm mit der Kirchenlehre, wie es sie aus der Hand der alten Kirche überkommen hatte, auch den darin steckenden platonisierenden Realismus an. Natürlich aber handelte es sich, solange dem Mittelalter bei seinem mangelhaften historischen Wissen jener Prozeß der Vermählung der Kirchenlehre mit platonischer Metaphysik völlig undurchsichtig war, und es auch jeder Einsicht in die Grundlagen dieser Metaphysik ermangelte, um einen vollkommen naiven Realismus. Immerhin war dieser, sowie die nun einmal geltende Kirchenlehre beschaffen war, die zunächst für Theologen gegebene und gültige Anschauung der Dinge, deren Herrschaft so weit gehen konnte, selbst zu vergessen, daß eine andere ihr mit irgend welchem Recht gegenüberstünde. Es war dies namentlich da der Fall, wo eine historische in der Kirche altererbte Abneigung gegen alle Begriffslehre dem ganzen Streit des Platonismus und Aristotelismus alle Grundlage

entzog (Prantl II, 9 f.). Deshalb kann man sagen, die Theologen des jungen Mittelalters waren, unter dem Druck der für ihr Denken maßgebenden Kirchenlehre, wenn auch unbewußte, doch geborene Realisten, für sie war jenes von Porphyrius und Boëthius ihrem Denken überlassene Problem kein offenes mehr. Für den Realismus sprach unter ihnen das mächtigste Vorurteil, es war die zunächst für sie gegebene Denkart.

Aber doch eben nur soweit sie ganz naiv unter dem Banne der Kirchenlehre standen, naiv die platonische Begriffslehre annahmen und handhabten. In dieser Naivität waren sie durch einen Umstand gestört. der das kaum minder mächtige Gegengewicht zum Ansehen des Realismus bildete (s. oben S. 64 ff.). Es ist die ungleich unmittelbarere und daher auch vollkommenere Art, in welcher dem Mittelalter die aristotelische Philosophie überliefert und zugänglich war, im Vergleich zur platonischen (s. oben S. 45 ff.). Auf dem Wege eines historischen Prozesses war die aristotelische Logik unter dem Kapitel der Dialektik eigentlich, sieht man vom Timaeus des Plato ab, das einzige Trümmerstück der antiken Philosophie, das im Abendland noch aufrecht stand und sich unmittelbar erhalten hatte, jedenfalls das einzige Stück der antiken Philosophie, dem im Schema der sieben freien Künste ein regelmäßiger und systematischer Fortbetrieb gesichert war. Was im Kapitel de dialectica bei Marcianus Capella und in der Encyclopädie des Isidor, ferner im Handbüchlein des Porphyrius und bei Boëthius vorlag, war freilich nur ein geringer Teil der aristotelischen Philosophie, auch dieser unvollständig und in durchaus nicht reiner aristotelischer Gestalt, aber der Grundbestandteil des auf diese Weise dem jungen Mittelalter sich darbietenden Stücks antiker Philosophie. Ohne Zweifel war es die Logik des Aristoteles und in den Uebersetzungen des Boëthius besaß man selbst einige Originalstücke seines Organon. Sobald die Gelehrten daran denken konnten philosophische Studien wieder aufzunehmen, mußte sich ihrer Aufmerksamkeit zuerst die aristotelische Begriffslehre aufdrängen, sich als Grundlage unterschieben. Mochte auch die traditionelle Kirchenlehre mithin im Denken jener Zeit den platonischen Anschauungen einen noch so breiten Raum sichern, dieser Platonismus war doch ein ganz unbewußter. Sobald man sich anschickte wirklich zu treiben was damals noch Philosophie hieß, so steckte man in der aristotelischen Begriffslehre, auch das ohne Bewußtsein, jedenfalls ohne Einsicht des zwischen Platonismus und Aristotelismus vorhandenen Gegensatzes.

Auch Berengar verrät noch keine Einsicht in die prinzipielle Bedeutung, welche die Universalienfrage für die Theologie haben könnte. Der Universalienstreit ist in Wahrheit erst an der Schwelle des zwölften Jahrhunderts erwacht. Anlaß dieses Erwachens war das gleichzeitige Auftreten zweier bedeutender theologischer Versuche, welche von scharf entgegengesetzten Standpunkten aus unternommen waren, der eine vom schroff realistischen, der andere vom schroff nominalistischen. Jetzt ging den Gelehrten ein gewisses Bewußtsein über die Konsequenzen beider Standpunkte und namentlich auch darüber auf, daß diese Konsequenzen für die Theologie nichts weniger als gleichgültig seien. Es entbrannte der Streit und wurde, da man zu diesen letzten Fragen der mittelalterlichen Dialektik aus eignem Interesse durchgedrungen war, die engere Verknüpfung der Theologie mit Dialektik begründet, in der ihre neue, spezifisch mittelalterliche, scholastisch genannte Form besteht. Jene durch ihren Gegensatz so folgenreich gewordenen theologischen Versuche knüpfen sich an die Namen des Roscellin und des Anselmus. Roscellin möge vorausgehen, nicht um seiner größern Bedeutung willen, sondern weil er mit seiner Durchführung des Nominalismus am einfachsten die damit verbundenen Konsequenzen desselben und auch das Interesse verständlich machen kann, welches die Theologie damals plötzlich am Universalienstreit faßte.

II. Roscellin.[1])

Roscellin mag bald nach 1050 geboren sein und stammte von Compiègne in der Picardie, war also ein Nordfranzose. Als Mann der Kirche — als solcher taucht er als Chorherr in Besançon auf — erinnert er durch seine ganze in ihr eingenommene oppositionelle Stellung, wie durch mancherlei anderes, sehr an Berengar. Doch trotz des ernsten Anstoßes, den sein bald zu besprechender Streit mit Anselm erregt hat, und bei welchem auch er als Irrlehrer auf einer Synode zu Soissons im Jahr 1092 oder 93 zu widerrufen hatte, hat er sich in kirchlichem Ansehen bis zuletzt besser zu behaupten vermocht als Berengar. Gewiß ist, trotz des Wenigen das wir von seiner Biographie wissen, daß er, als er nach längerem Verschwinden[2]) in einem bittern Streit mit seinem frühern Schüler Abaelard um das Jahr 1120 in der Touraine wieder auf-

[1]) [F. Picavet. Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, 1896].

[2]) In England geriet er mit Robert von Arbrissel, dem Stifter des Ordens von Fontévrand, in einen Conflikt durch die Art, wie er diesem Robert sein Gebahren mit Ehefrauen vorwarf, insbesondere daß er sie ihren Ehen für seine Zwecke entfremdete.

taucht,[1]) sich unangefochten im Ansehen seiner kirchlichen Korrektheit zeigt, womit er etwa von da ab für uns überhaupt verschwindet. Kurz zusammengefaßt zeigt ihn das Wenige was von seinem Leben bekannt und besonders von Interesse ist, als einen Mann der damaligen Kirche, der in mannigfachem Sinn an den sie bewegenden Fragen lebhaften Anteil nimmt und selbst durch seinen heterodoxen theologischen Versuch seine kirchliche Stellung nicht in dauernder Weise verwirkt hat. Und eben dies hat in diesem Augenblick der Geschichte Interesse. Es ist überaus bedauerlich, daß für die Kenntnis dieses heterodoxen Versuchs nur sehr spärliche Quellen vorhanden sind; in der Hauptsache nur die Bestreitung, welche Anselm dem Roscellin entgegengesetzt hat. Zunächst ergibt sich aus diesen Quellen, wenn wir uns möglichst unbefangen und eng an sie anschließen, daß Roscellin in der Dialektik den Standpunkt des Nominalismus in seiner schroffsten Gestalt einnahm. Er sprach den Allgemeinbegriffen allen Anteil am wesenhaften Sein mit solcher Strenge ab, daß er sie für bloße *flatus vocis*, für *leere Worte* erklärte, für Worte, an denen nichts weiter Existenz habe wie der Hauch der Stimme, mit denen sie vorgebracht würden. Der Begriff der Substanz kommt bei ihm hienach im strengsten Sinn ausschließlich den Einzeldingen, dem Individuum zu. Was die Abstraktion des menschlichen Denkens von diesen Individuen abzieht, hat keinerlei über die für die Bezeichnung solcher Abstraktionen ausgeprägten Worte hinausliegende Realität. Es gibt keine Arten, keine Gattungen, nur einzelne Menschen, aber keine Menschheit; auch alle Akzidentien haben keine von den Einzeldingen irgend unterscheidbare Realität: „Die Farbe kann nicht vom einzelnen Körper, an dem sie erscheint, die Weisheit nicht von der Seele, in der sie ist, getrennt werden." Alles was ist, existiert nur als Einzelnes, in seinem reinen Fürsichsein; ein Allgemeines, ein Gemeinsames, durch welches die einzelnen Dinge in eine solche Beziehung zu einander gesetzt würden gibt es in keiner Form, die uns deren Realität verbürgte. Bei diesem Resultate muß man nun freilich für die Erkenntnis des allgemeinen Roscellin'schen Standpunktes stehen bleiben, da die Quellen weitere Fragen, z. B. in welcher Weise sich Roscellin die Entstehung der Allgemeinbegriffe im Bewußtsein dachte, nicht beantworten. Dergleichen Fragen verbieten sich um so mehr, als selbst

[1]) Abaelards zu Soissons 1121, verdammter Traktat De unitate et trinitate (ed. Stölzle Freiburg i/B. 1891, allwo das nähere hierüber p. XXVI ff.) soll gegen Roscellin gerichtet sein.

durchaus dahin steht, ob Roscellin überhaupt über dergleichen weitere Probleme der Dialektik reflektiert hat. Nichts führt darauf, Roscellin sei als Dialektiker mit besonderer Prätention aufgetreten. Den eben bezeichneten Nominalismus vertrat er in der Begriffslehre, ja im Mittelalter nicht zuerst und auch zu seiner Zeit nicht allein. Historisches Interesse verdient bei ihm durchaus nur die Art wie er zuerst jenen allgemeinen dialektischen Standpunkt auf ein Zentraldogma der Kirchenlehre und seine Darstellung angewendet hat, nämlich auf die Trinitätslehre. An dieser Lehre jenen Nominalismus durchführend, ist er zu folgender Auffassung dieses Dogmas gekommen: „Wenn die drei Personen nur ein Wesen sind, wenn sie nicht drei Wesen für sich sind, drei Engel oder drei Seelen, sodaß ihre Einheit nur die Einheit des Willens und der Macht ist, so folgt hieraus, daß mit dem Sohn auch der Vater und der heilige Geist Fleisch geworden sind.“ Soll dieser Konsequenz entgangen werden, so lassen sich die drei Personen der Trinität nach Roscellin nur als drei Individuen, als drei für sich bestehende Wesen betrachten und die Konsequenz des Tritheismus scheint ihm dabei weniger bedenklich gewesen zu sein als jene andere, wie er denn auch geradezu gesagt haben soll, die drei Personen der Trinität könnten füglich drei Götter genannt werden, wenn es der Sprachgebrauch zuließe. So wendete Roscellin seine Ansicht, daß alles nur so weit Realität habe als es als einzelnes Ding existiere, auf die Trinität an. Zwischen ihren Personen konnte es für ihn kein Band geben, das sie zur Einheit des Wesens verknüpfte. Alle Realität und Substantialität des Seins fällt nach ihm nur in das Einzelne, Besondere, in der Trinität also in die Person für sich, seien es nun drei Personen oder nur eine Person. Roscellin will die drei Personen nicht fahren lassen, also bleibt ihm nichts anderes übrig als die Konsequenz, sie tritheistisch auseinanderzuhalten.

Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung über die Bedeutsamkeit dieses Roscellin'schen Versuchs für die weitere Entwicklung der Theologie, besonders über die darin liegende Mahnung, sich über die dialektische Behandlung theologischer Probleme zu entscheiden. An sich konnte er in dieser Beziehung bei den starken, schon ohnehin wirksamen Motiven zur Scheu vor weltlicher Wissenschaft und Dialektik nur abschreckend wirken. Tatsächlich befand sich ja eine solche Auffassung der Trinitätslehre in unzweifelhaftestem Widerspruch mit ihrer traditionell kirchlichen, bisher gültigen Gestalt, und dieser Widerspruch war überaus natürlich bei der Bedeutung, welche der platonische Realis-

mus für die Ausgestaltung des kirchlichen Dogmas überhaupt und so auch der Trinitätslehre gehabt hatte. Mochten auch Roscellin selbst und seine Zeitgenossen hierüber noch so wenig Bewußtsein haben, daher auch noch so wenig allgemeine Einsicht in die bedenklichen Aussichten, welche sich für eine Revision der kirchlichen Lehre überhaupt vom Standpunkt eines solchen Nominalismus, wie ihn Roscellin auf die Trinitätslehre angewendet hatte, eröffnen, immerhin war doch in diesem Fall das Resultat in zu deutlichem Konflikt mit dem traditionellen Glauben, als daß nicht die Gefahr völligen Irrwerdens an dialektischer Behandlung theologischer Fragen bestanden hätte. Daß diese Gefahr damals nicht eingetreten ist, vielmehr jetzt erst die Frage, ob und in wie weit die Anwendung der Dialektik in der Theologie statthaft sei, prinzipiell zu Gunsten dieser Anwendung fiel und damit die Theologie der Kirche ihre scholastische Form annahm, das ist ohne Zweifel das Verdienst des Gegners des Roscellin Anselm. Nun aber nicht etwa dadurch, daß er der Roscellin'schen Darstellung der Trinitätslehre einen übrigens viel umfassender durchgeführten Versuch, die Kirchenlehre dialektisch zu behandeln, vom ganz entgegengesetzten Standpunkt des Realismus entgegengestellt hat, sondern dadurch, daß er überhaupt die Frage nach der Bedeutung und dem Wert einer Anwendung der Dialektik in der Theologie und dem Recht dazu prinzipiell angefaßt hat, diesen Wert begründet und damit in einem verhängnisvollen Moment den Glauben an die Bedeutung der Dialektik für die Theologie gerettet hat. Eben darum hat er auch Anspruch darauf in einem weit umfassenderen Sinn ein Vater der Scholastik zu heißen, als etwa Roscellin, von dem nichts anderes vorliegt als ein allerdings anregender, insbesonders zur Besinnung über die Grundlagen der bis dahin in den Schulen des Mittelalters vorgetragenen Begriffslehre, sowie deren Anwendbarkeit auf die Theologie anreizender theologischer Versuch, ohne daß jedoch irgend ein Anzeichen davon vorhanden wäre, daß Roscellin über diesen einzelnen Versuch der dialektischen Behandlung der Kirchenlehre hinaus, der allgemeinen Frage nach der Bedeutung und dem Wert dieser Anwendung irgend welches Nachdenken gewidmet hätte.

III. Anselm[1]) von Canterbury.

Neben der ziemlich obscuren Person des Roscellin ist Anselm die in der Geschichte jener Zeit weit deutlicher, glänzender und bedeut-

[1]) [Ueber Anselm Quellen: Eadmeri Historia novorum in Anglia et opuscula duo de vita Anselmi et quibusdam miraculis ejus (ed. Martin Rule Rolls series

samer hervortretende Persönlichkeit. Anselm stammte aus einer vornehmen Familie Aosta's in Piemont und wurde dort 1033 geboren. Seine Kindheit stand unter den gegeneinander wirkenden Einflüssen der frommen Mutter Ermenberga und des weltlich gesinnten Vaters Gundulf. Ihr Konflikt hatte sich in Anselm's Gemüt noch nicht entschieden als er im Jünglingsalter seine Mutter verlor und nun drei allerdings für die Nachwelt sehr dunkle Jahre eines in vieler Beziehung sehr unsteten Lebens zeitweise, wie es scheint, die Wünsche der Mutter, aus ihrem Sohn einen Mann der Kirche werden zu sehen, nicht wenig gefährdeten. Endlich taucht Anselm wie einst Lanfranc und vielleicht von dessen Lehrerruf angezogen an der Pforte der Klosterschule zu Bec in der Normandie auf, und von diesem Augenblick an verliert nicht nur Anselm's Laufbahn ihre Unstetigkeit, sondern liegt auch im ganzen klar vor. Nachdem er eine Zeitlang Lanfranc's Unterricht genossen, legt Anselm als 27jähriger Mann 1060 die Mönchsgelübde ab, und erwirbt sich durch die Strenge, mit der er diese auffaßte, so rasch das höchste Ansehen bei seinen Klostergenossen, daß er schon nach drei Jahren, da Lanfranc als Abt in das benachbarte Kloster zu Caën abgerufen wird, zu dessen Nachfolger als Prior und Leiter der Klosterschule zu Bec gewählt wird. In den fünfzehn Jahren, welche Anselm diesem Amt obliegt, erreicht die Schule zu Bec den Gipfel ihres Rufes; als im Jahre 1078 der greise Abt Herluin stirbt, welcher einst der Stifter des Klosters gewesen war, wird Anselm sein Nachfolger. Als Abt von Bec

---

London 1884). — Willelmi Malmesbiriensis De gestis pontificum Anglorum libri V (ed. N. E. S. A. Hamilton Rolls series London 1870). — Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica (ed. Augustus le Prévost. Société de l'histoire de France 5 vols Paris 1840—55.) — Johannes Sarisburiensis Vita S. Anselmi (ed. Henry Wharton, Anglia sacra London 1691, vol. II S. 151 ff.) — Devotions of St. Anselm (ed. C. C, I. Webb, London 1903). — Ausgaben: Johannes Picardus Köln 1612. Gabr. Gerberon, Paris 1675, verbessert und vermehrt 1721 — nachgedruckt bei Migne Script. Lat. Tom. 158. 159 mit Neuauffindungen von Ang. Mai u. A. — Einzelausgaben: Cur deus homo (Lämmer 1857) (Fritzsche 1868, 2. Ausg. 1886). — Literatur: Bestes älteres Werk, noch heute grundlegend Fr. R. Hasse, Anselm von Canterbury I 1843 Leben II 1852 Lehre. — Antoine Charma, St. Anselme. 1854. — R. W. Church, St. Anselm 2. Ed. 1877. — Maxim. Schmitz, Der englische Investiturstreit 1884. — Fel. Liebermann, Anselm von Canterbury und Hugo von Lyon. (Hist. Aufs. G. Waitz gewidmet 1886). — Ragey, Vie de saint Anselmi 1892. — M. Rule, The life and times of St. Anselm 2 vols 1882. — I. M. Rigg, St. Anselm, 1896. — Domet de Vorger, St. Anselm 1901. — A. C. Welch, Anselm and his Work, 1901. — Luigi Vigna, St. Anselmo filosofo, tesi. 1899.]

und Untertan des damals kürzlich in den Besitz der englischen Königs= krone gekommenen Herzogs der Normandie besucht er wiederholt seinen früheren Lehrer Lanfranc als Erzbischof von Canterbury, und als Lanfranc 1093 stirbt, beruft das Vertrauen Königs Wilhelm II. ihn in das erledigte Erzbistum, zum Primas der englischen Kirche. Damit tritt Anselm, wiewohl damals schon ein sechzigjähriger Mann, in die stür= mischste Periode seines Lebens ein; denn die volle Gewalt des schon unter Lanfranc durch Gregor VII. entfesselten Sturmes der Investitur= streitigkeiten muß er in England erst über sich ergehen lassen. Als be= geisterter und unbeugsamer Verteidiger der neuerdings von der Kirche gegen die Gewalthaber des Staats in Anspruch genommenen Rechte, als treuester Verbündeter der Päpste Urban II. und seiner nächsten Nach= folger, aber im Kampf mit zwei auf ihre Herrscherrechte höchst eifer= süchtigen und sie besonders rücksichtslos verteidigenden Königen Wilhelm II. und Heinrich I., muß Anselm als Verbannter England zwei= mal, jedesmal auf etwa drei Jahre, verlassen, bis er nach der unter Paschalis II. gelungenen, die Ansprüche der Hierarchie nicht unbedingt aufrechterhaltenden Beilegung des englischen Investiturstreits 1106, drei Jahre vor seinem Tode, endgültig, freilich doch von den Beschwerden und Aufregungen des überstandenen Streits schon halb aufgerieben, in sein Erzbistum zurückkehren kann. Zuletzt daher vornehmlich durch mancherlei Siechtum in seinem Amt behindert, stirbt Anselm am 21. April 1109, im sechsundsiebendzigsten Jahr seines Lebens und hinter= ließ, nach sechzehnjähriger erzbischöflicher Amtsführung, den Ruhm eines der größten Kirchenfürsten des Mittelalters. Doch schon vor An= tritt seines Erzbistums hatte er den Grund zu dem noch nachhaltigeren Ruhm gelegt, den er sich als Theologe erworben hat, und um dessen willen ihn diese Periode bisweilen einen zweiten Augustin genannt hat. In diesem zweiten Stück seines Ruhms überflügelt freilich Anselm weit seinen Lehrer Lanfranc, zu dessen Lebenslauf sonst der seine im Ver= hältnis eines auffallenden Paralellismus steht. Beide sind Norditaliener, welche als Gelehrte ihr Ansehen in der Normandie als Leiter derselben Klosterschule begründen und auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury als Helden des Investiturstreites enden. Aber während Lanfranc als Theologe nur als ein letzter, starrer Vertreter der Ver= gangenheit sich bemerklich macht, wird Anselm ein Bahnbrecher der neuen scholastischen Form der Theologie. Und doch mischen sich in Anselm's Theologie ganz analoge Elemente wie in seiner kirchen=

politischen Wirksamkeit. In dieser stellt er eine für die Zeit höchst charakteristische Verbindung des Mönchs und des Kirchenfürsten dar, in der Theologie die des strengsten, devotesten und glühendsten Verehrers der religiösen Würde des Traditionellen, und zugleich die des unerschrockenen Eroberers der Herrschaft für die Kirche auch im Bereich der Wissenschaft, durch die Schöpfung neuer Formen der Darstellung der traditionellen Kirchenlehre. Anselms Bedeutung als Theologe bezeugt sich auch noch unmittelbar in einer ziemlich stattlichen Reihe von Schriften. Die bedeutendsten darunter sind seine gegen Roscellin gerichtete Darstellung der Trinitätslehre in drei Büchern *de fide trinitatis et de incarnatione verbi,* gleich nach seiner Uebersiedelung nach England 1093 geschrieben, vor allem aber sein Tractat *Cur deus homo,* ein Werk, welches ihn unter den Stürmen seiner Amtsführung als Erzbischof jahrelang beschäftigte und zu seiner letzten Gestalt erst 1104 gelangte. Aelter und noch der Zeit des Priorats des Anselm in Bec angehörend, aber auch durch ihre Form besonders interessant, sind das *Monologium* und das *Proslogium,* welche den berühmten Anselmischen Beweis für das Dasein Gottes entwickeln. Daß Anselm in der Schule der Dialektik seiner Zeit vollkommen gesattelt war, versteht sich bei seinem Amt als Lehrer und beim Gebrauch, den er von seinen dialektischen Fertigkeiten gemacht hat, von selbst und liegt auch im Tractat *de grammatico* vor.[1]) Aber eben dieser Traktat beweist auch, daß Anselm's Leistungen als Dialektiker an und für sich ein epochemachendes Interesse gar nicht haben und wohl auch gar nicht beanspruchen. Seine historische Bedeutung beschränkt sich durchaus auf seine Anwendung der Dialektik als Theologe.

IV. Glauben und Wissen bei Anselm.

Nach allem was von der Theologie des Mittelalters berichtet worden ist, bedarf es keiner längern Auseinandersetzung darüber, wie

[1]) Es wird darin aus verschiedenen Stellen und Ausführungen des aristotelischen Organons und der Kommentare des Boëthius das Problem geschöpft und erörtert, ob der *Grammaticus* d. h. der Gelehrte Substanz oder Qualität sei (s. besonders Prantl II 89 n. 350). Freilich mehr als daß Anselm in den dialektischen Lehrbüchern seiner Zeit tüchtige Studien gemacht hat, beweist dieser Traktat nicht und keineswegs, daß er ungewöhnliche Talente zur Förderung der Dialektik oder Logik rein als solcher gehabt hätte, um die es ihm freilich auch nicht zu tun gewesen ist. Vielmehr erinnert dieser Traktat in der ganzen Art, wie er eine bloße Vexierfrage, deren Lösung eigentlich gar nicht aufgegeben werden sollte, auf den gewundensten und verwirrendsten Wegen ihrer Lösung entgegenführt, stark an jenen Gerbertschen Traktat de *rationali et ratione uti.*

unsicher und zufällig, ja wie verworren und undeutlich die Beziehungen zwischen Theologie und Dialektik geblieben waren. Anselm hat diese Beziehungen geregelt und damit auch die Möglichkeit zu einer neuen Form der Theologie geschaffen. Er hat es zuerst getan, indem er grundsätzlich die Frage nach der Bedeutung einer dialektischen Behandlung der Kirchenlehre aufnahm, und dabei zu einer Bestimmung des Wertes solcher Behandlung gelangte, welche an sich selbst ein Hinausgehen über die Autorität der Kirchenväter rechtfertigte. Aber nicht nur durch grundsätzliche Erörterungen der Art hat Anselm den Grund zur scholastischen Theologie gelegt, sondern indem er auch an einigen der zentralsten Dogmen praktische Muster der neuen theologischen Methode gab. Seine grundsätzlichen Erörterungen knüpften an ein paar schon aus Augustin gewonnenen Formeln an; sie erhalten bei ihm einen besonders prägnanten Sinn, der uns in die Grundgedanken seiner eigentümlichen Theologie einführt. Diese Formeln lauten: *Fides praecedit intellectum* und *Credo ut intelligam.* Von ihnen beruht die zweite auf einer auch schon von Augustin im Zusammenhang damit oft zitierten Stelle des Jesaias, welche in der lateinischen Bibel lautet: *nisi credideritis, non intelligetis Jes. 7, 9* (auch von Anselm zitiert z. B. de fide 2). Welchen Sinn nun haben diese Formeln? Zunächst für Anselm den allerstrengsten, der sich für ihn von selbst versteht, daß alle auf Gründen beruhende Erkenntnis der Lehren der Kirche auf Glauben beruht, der Glaube ihr vorauszugehen hat und der, welcher in diesem Glauben feststeht (fide stabilitus est [de fide trin. praefat.]), nicht nur überhaupt daran denken darf vom Glauben zur Erkenntnis überzugehen, sondern Aussicht hat zum Ziele zu gelangen. In diesem Sinn sagt Anselm in berühmten Worten seines Proslogiums (Cap. 1. a. E. p. 108 sq ed. Haas): „*Ich suche nicht zu erkennen, sondern ich glaube, damit ich erkenne. Denn auch das glaube ich, daß ich ohne Glauben auch nicht erkennen kann.*“ Und anderwärts: „*Kein Christ darf Zweifel darüber hegen* (disputare), *ob etwas was die katholische Kirche im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt wahr sei, sondern er kann nur, indem er beständig an diesem Glauben ohne Zweifel festhält, ihn liebt und ihm gemäß in Demut lebt so weit er es vermag, den Grund, warum es wahr ist, untersuchen. Kann er es begreifen, so danke er es Gott, kann er es nicht, so soll er nicht seine Hörner dagegen erheben, sondern sein Haupt in Ehrfurcht senken*“ (de fide c. 2 Ganz ähnlich im Briefe an Fulco von Beauvais bei Hasse Anselm von Canterbury II 36, not 3). Auf keinen Fall denn,

führt Anselm weiter aus, berechtigt solche Untersuchung nach den Gründen des Glaubens je dazu von diesem abzufallen, und wer, ohne daß er im Glauben feststünde, an solche Untersuchung geht, setzt sich den schlimmsten Gefahren aus. Daher bleibt für Anselm unbezweifelt, daß zwar wohl der Glaube der Erkenntnis zur Begründung dient, niemals aber umgekehrt die Erkenntnis dem Glauben, da dieser schon für sich genügende Selbstgewissenheit hat und einer weiteren Verteidigung eigentlich nicht bedarf (de fide c. 1). Dennoch wollen jene Formeln über den Vortritt des Glaubens vor der Erkenntnis in der Theologie für Anselm noch etwas anderes und weiteres ausdrücken als den Primat des Glaubens vor dem Wissen (besonders de fide trin. 2), oder der rationellen Begründung der Fides durch Ratio oder Intellectus. Für ihn liegt in diesen Formeln zugleich auch die Begründung einer gewissen Verpflichtung, mindestens für den dazu Befähigten, sich vom Glauben zur Erkenntnis zu erheben. Besagen sie der Glaube müsse vorangehen, so doch nicht weniger die Erkenntnis müsse wirklich nachfolgen. Denn überflüssig — und damit gelangt man zu dem originellsten und bedeutsamsten Beitrag Anselm's zum Fortschritt der mittelalterlichen Theologie — „Ueberflüssig *(superfluum)*", das sagt er ausdrücklich (de fide 1), ist der Uebergang vom Glauben zum rationellen Erkennen des Glaubens keineswegs. Und zwar nicht nur um derjenigen willen, die sich in Glaubensnöten nicht selbst helfen können, damit man fähig werde ihnen auch die ratio des Glaubens vorzustellen, sondern in jener prophetischen Stelle selbst „wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen" sieht Anselm geradezu eine allgemeine Aufforderung nicht beim Glauben stehen zu bleiben, sondern sich zur Erkenntnis zu erheben (de fide trin. praefat.). Wenn Anselm bei aller Selbstgewißheit des Glaubens doch das Wissen als eine mittlere, zwischen Glauben und Schauen gelegene Stufe bezeichnet (de fide trin. praefat.: eum propinquare speciei), so gilt ihm ein zur Stufe des Wissens erhobener und dabei dem Schauen (der species) weiter angenäherter Glauben eben damit als etwas in gewissem Sinn über den schlichten Glauben Erhabenes. Im Ringen nach einem Ausdruck für den Wert, den die Erhebung des Glaubens zur bewiesenen Erkenntnis für den Gläubigen hat, meint Anselm diesen Wert als die Ergötzung oder die Freude bezeichnen zu können, welche der Glaube an sich selbst durch die Hilfe des Wissens findet. Solchen Schülern, sagt er einmal, stehe er gern Rede, die seine Hilfe ansprechen *„nicht damit sie durch die Vernunft zum Glauben gelangen"* — ein

solches Verlangen ist nach Anselm durchaus unstatthaft — *„sondern damit sie durch die Erkenntnis und Schauung dessen was sie glauben ergötzt werden“*,[1]) ihr Glaube gleichsam mit Hilfe der Vernunft zum Genuß des seligen Schauens gelange. Schon durch diese bestimmte Bezeichnung des Ziels eines Fortschreitens der *fides* zum *intellectus*, hat bei Anselm die Formel von der *Fides quaerens intellectum*[2]), vom Glauben, der nach Erkenntnis sucht oder trachtet, einen schärferen, lebendigeren und wesenhafteren Sinn als etwa sonst noch bei Zeitgenossen bei seinem Lehrer Lanfranc und seinem Mitschüler Guitmund von Aversa (Hasse II, 31). Bei ihnen bleibt es eben bei der leeren Formel und dem ziemlich gleichgültigen Ausdruck eines ohnmächtigen Sehnens. Bei Anselm drückt sich dieses Sehnen nicht nur viel leidenschaftlicher aus, bisweilen fast wie ein Heißhunger (besonders Proslog. c. 1. 4), es verdichtet sich zum Gefühl einer förmlichen Pflicht des Gläubigen soweit er es vermag sich um die Erhebung seines Glaubens zur Stufe der Erkenntnis zu bemühen. Es soll die fides sich in Erkenntnis verwandeln, die Formen des Wissens annehmen; ausdrücklich spricht Anselm von der neglegentia, der verwerflichen Trägheit desjenigen, der hier unterläßt, wozu er die Fähigkeit hat (Cur deus homo I, 2, 1). Ueberdies ist diese Auffassung des Werts der Verwandlung des Glaubens in wissenschaftliche Erkenntnis bei Anselm begleitet von der lebendigen Ueberzeugung der wissenschaftlichen Demonstrierbarkeit des Glaubens, von der Ueberzeugung, daß dem Glauben zu seiner höheren Bestätigung wirklich die Mittel der Wissenschaft zu Diensten stehen. Seine Ueberzeugung, daß der kirchliche Glaube einen wissenschaftlich, in den Formen der Dialektik zu führenden Beweis zuläßt, erleidet nur eine zweifache Beschränkung. Einmal bedarf nach ihm auch der Befähigste, um dabei zum Ziel zu gelangen, des Beistandes der göttlichen Gnade, und sodann gesteht er zu, nicht alle Mysterien des christlichen Dogmas seien der menschlichen Vernunft und ihren Beweisen zugänglich (Cur deus homo II, 22, 2. Hauréau I, 278). Aber abgesehen davon, daß Anselm, wie sich sogleich zeigen wird, die Grenzen des Beweisbaren in diesem Bereich durchaus nicht eng gesteckt hat, drückt dieses Zugeständnis an sich selbst die Ueberzeugung der allgemeinen Möglichkeit

---

[1]) Cur deus homo I, 1, 2.) Derselbe Ausdruck im selben Zusammenhang de fid. trinit. praef. und im Briefe an Fulco bei Hasse II, 36 und laetificare cur deus homo II, 15, 10.

[2]) Ursprünglicher Titel seines Proslogiums (s. die praef. p. 105 ed. Haas).

aus, mit dem wissenschaftlichen Beweis auch in die Mysterien des Glaubens einzudringen.

Daß mit diesen Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Wissen die Theologie nicht mehr die rein traditionellen Formen, die bis dahin gegolten haben, behalten konnte, liegt auf der Hand. Sie hat ein Recht zu neuen und selbständigen Aufgaben, ein Recht, über das von der Vergangenheit Geleistete hinauszugehen, man müßte denn behaupten, was am Glauben demonstrierbar sei, hätten die Kirchenväter schon endgültig demonstriert.[1]) Allein dies weist Anselm ausdrücklich ab. Ausdrücklich behauptet er im Vorwort zu de fide trin., so hoch man auch das Maß der Leistung der Kirchenväter als Begründer des Glaubens schätze, den späteren haben sie doch noch zu tun gelassen. Daher niemandem, wenn er nur die Grundbedingung erfüllt, im Glauben festzustehen, ein Vorwurf zu machen ist, geht er selbst daran, die Gründe für den Glauben zu untersuchen. Die Autorität der Kirchenväter ist also auf keinen Fall für die Theologie eine so weit bindende, daß sie überhaupt über die ganze Gestaltung derselben entschiede und jedes fernere und eigne Wachstum verböte. Einer wichtigen Kautel muß noch gedacht werden, deren Anselm nicht entbehren zu können gemeint hat, bevor er den kirchlichen Glauben den Fährlichkeiten des wissenschaftlichen Beweises preisgab. Er entschloß sich dazu nicht ohne in jenem bis dahin offen gebliebenen letzten Problem der Dialektik eine Entscheidung zu treffen, hierzu ohne Zweifel durch Roscellins Auftreten veranlaßt, wie er denn seine wichtigsten hier einschlagenden Thesen in seiner Streitschrift gegen Roscellin, de fide trinitatis vorträgt. Bevor man an eine theologische Anwendung der Dialektik denkt, muß man für den Standpunkt der realistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe entschieden sein, die nominalistische Dialektik darf zum Beweise in der Theologie nicht zugelassen werden. Die wichtigste Erklärung, die Anselm in dieser Beziehung abgibt, lautet in seiner Streitschrift gegen Roscellin, nachdem er jeden, der nicht fest im Glauben und in strenger Sitte steht auf das ernstlichste davor gewarnt hat sich auf wissenschaftliche Ergründung der Kirchenlehre einzulassen

[1]) Der Satz, daß der Beweis des Glaubens von den Vätern eigentlich schon geliefert sei, findet sich denn auch bei Anselm (cur deus homo I, 1, 5), hat aber neben dem widersprechenden keine andere Bedeutung als der Satz, daß der Glaube des Beweises eigentlich nicht bedürfe, neben dem andern, daß dieser Beweis nicht überflüssig und nicht ohne bestimmten Wert sei.

wie folgt (de fide trin. 2): „Wenn aber jedermann dazu zu ermahnen ist nur mit größter Vorsicht an Untersuchungen über die Fragen der Religion (sacrae paginae quaestiones: Fragen die die Offenbarung in der heiligen Schrift betreffen) heranzugehen, so sind von der Behandlung solcher Fragen vollständig fernzuhalten (exsufflandi) jene Dialektiker oder vielmehr haeretischen Dialektiker unserer Tage, welche die *universales substantiae*“ — so nennt Anselm in streng realistischer Sprache die Allgemeinbegriffe — „nur für einen Hauch der Stimme *flatus vocis* halten, nicht im Stande sind, wenn man von Farbe spricht an anderes als einen Körper, wenn von Weisheit an anderes als an eine Menschenseele zu denken. In den Seelen dieser Leute ist die Vernunft, welche die Beherrscherin und Richterin alles dessen, was im Menschen ist, sein soll, in sinnliche Vorstellungen (imaginationibus corporalibus) so versenkt, daß sie sich daraus nicht herauswickeln und davon was sie für sich allein und in eigner Reinheit betrachten soll, nicht unterscheiden kann. Denn wie soll, wer nicht einmal erkennt, in welcher Weise eine Mehrheit von Menschen der Art nach Ein Mensch sind, an jenem verborgensten und erhabensten Wesen verstehen, in welcher Weise eine Mehrheit von Personen, deren jede einzelne der vollkommene Gott ist, Ein Gott ist? Und wie soll der dessen Geist so verfinstert ist, daß er zwischen seinem Pferde und dessen Farbe nicht zu unterscheiden vermag, zwischen dem einen Gott und der Mehrheit seiner Relationen unterscheiden? Wer endlich nicht begreifen kann, daß der Mensch etwas sein kann außer den Individuen, wird nie unter dem Menschen etwas anderes verstehen als eine Person. Denn jeder individuelle Mensch ist eine Person. Wie soll ein solcher also begreifen, wie das Wort Gottes den Menschen, nicht eine Person, angenommen hat, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person? Das sage ich, damit niemand bevor er dazu reif ist, sich anmaße, die höchsten Fragen des Glaubens zu behandeln. Oder wenn er es tut, soll keine Schwierigkeit oder Unmöglichkeit des Verständnisses im Stande sein, ihn der Wahrheit, welcher er durch den Glauben anhängt, zu entfremden.“ So Anselm, der Roscellin nicht nur eine vom entgegengesetzten Standpunkt des Realismus unternommene Darstellung kirchlicher Dogmen entgegenhält, sondern auch zugleich prinzipiell den dialektischen Standpunkt feststellt, von welchem aus die Behandlung dieser Dogmen erlaubt sein soll. So bricht denn im Moment des Anselm-Roscellin'schen Streits die Bedeutung und das Interesse jener Frage über die Universalien

hervor, welche ungelöst Porphyrius und Boëthius den mittelalterlichen Gelehrten gleich auf die Schwelle der Dialektik hingelegt, diese Gelehrten bisher kaum anzufassen und selbständig zu beantworten gewagt hatten, daher in ihrer Beantwortung bisher vollkommene Freiheit geherrscht hatte. Dieser Freiheit versucht eben Anselm ein Ende zu machen. Jene Frage der Universalien erscheint ihm auf alle Fälle so wenig für die Theologie gleichgültig, daß eine Entscheidung unumgänglich ist und von den zwei möglichen Hauptantworten nur eine mit den Zielen der Theologie verträglich ist. Anselm unterscheidet haeretische und orthodoxe Dialektik. Die Nominalisten, die nur von Einzeldingen wissen, sind ihm dialectici haeretici. Gibt es nun Individuen, so läßt sich die Einheit der drei Personen der Gottheit nicht begreifen. Gibt es nur menschliche Personen, keine allgemeine menschliche Natur, so ist das Dogma der Inkarnation unbegreiflich. Denn nach der orthodoxen Gestalt dieses Dogmas, soll ja bekanntlich die vom Sohne Gottes angenommene menschliche Natur von der Menschheit eben nur die Natur, aber keine Persönlichkeit haben.

V. Der Sieg des Realismus bei Anselm.

Wie kommt nun Anselm, indem ihm eine Entscheidung jenes dialektischen Problems so dringend erscheint, zu der Entscheidung, die er zu Gunsten des Realismus abgibt? Was erreicht er damit und welches ist überhaupt die historische Bedeutung der von ihm für die dialektische Behandlung der Dogmatik aufgestellten Grundsätze? Diese Fragen sollen an Hand einer Vorstellung von der praktischen Anwendung, die Anselm seinen Grundsätzen in der Behandlung der einzelnen Dogmen gegeben hat, beantwortet werden. Wenn Anselm auch zugesteht, daß nicht alle Mysterien der Kirchenlehre und ihres Glaubens den Demonstrationen des vernünftigen Denkens zugänglich sind, so hat er doch die von ihm hierbei angenommenen Grenzen nichts weniger als eng und ängstlich gezogen. Davon sind sein berühmter Gottesbeweis und seine Darstellung des Versöhnungsdogmas die beredtesten Zeugnisse. Sein Gottesbeweis, wie er in seinem Monologium und im Proslogium vorliegt, ist hier zunächst von Interesse durch die Kühnheit des ganzen Unternehmens und sodann als Denkmal des dialektischen Standpunktes des Anselm, namentlich insofern daraus hervorgeht, wie Anselm den Anschauungen des strengsten Realismus wohl von vornherein an-

hing und durch Roscellin höchstens dazu gekommen sein wird, ihre ausschließliche Verträglichkeit mit den Aufgaben der Theologie selbst zu behaupten, nicht aber überhaupt zu diesen Anschauungen selbst. Was nun fürs erste die Kühnheit des Unternehmens betrifft, so tritt sie sofort in der Formulierung hervor, welche Anselm seiner Aufgabe im Vorwort seines Monologiums gibt.[1]) Er will, seinen ausdrücklichen Worten nach, von Gottes Wesen handeln und insbesondere sein Dasein beweisen unter völligem Verzicht auf die Autorität der Schrift, aus bloßen und zwingenden Gründen der Vernunft, ein Wagnis, dem noch kein Theologe des Mittelalters nahe getreten war. Mit Beziehung auf den zweiten Punkt, den Zusammenhang des Anselmischen Gottesbeweises mit den Grundanschauungen des Realismus, müssen die Hauptsätze des platonischen Realismus, wie sie von Anselm vorausgesetzt werden, in Betracht gezogen werden. Ihm ist das Allgemeinste auch das im höchsten Sinn Seiende, und so haben denn die abstraktesten Begriffe ein ursprünglicheres Sein wie die Einzeldinge, welche überhaupt nur durch ihren Anteil am Sein der Allgemeinbegriffe sind.

Im höchsten Sinn kommt Sein Gott zu, dann den Ideen, in welchen schon vor der Schöpfung alle Dinge beschlossen sind,[2]) nur durch ihren Anteil an diesen Urbildern haben die Einzeldinge überhaupt Teil am Sein. Insofern, nämlich im Gedanken Gottes, haben die Universalien, Gattung, Art, welche alle darunter begriffenen Einzeldinge umfassen, ein Dasein *ante rem* vor den Einzeldingen, und nur im Denken des Menschen, das diese Universalien an den Dingen erfaßt, ein Dasein *post rem*. In der Art ist die Vielheit der Menschen ein einziges Wesen, und durch ihren Anteil an diesem einzigen Wesen nur sind die menschlichen Individuen. So sind auch die Akzidentien, die an den Individuen wahrgenommen und von ihnen ausgesagt werden, etwas von ihnen abgesondert und unabhängig für sich Bestehendes. Ebenso wie die Menschheit etwas von den menschlichen Individuen zu Unterscheidendes ist, hat auch die Weisheit z. B. ein Dasein außerhalb der Seele an der sie wahrgenommen wird, die Farbe außerhalb des Körpers an dem

---

[1]) Hier aber, anders als bei cur deus homo, behauptet Anselm noch seine vollkommene Uebereinstimmung mit der Tradition. Er will wenigstens nicht gesagt haben, was nicht mit den Schriften der Väter, namentlich Augustins, mindestens zusammenhänge.

[2]) Mit dieser Vorstellung beschränkt Anselm die Annahme einer Schöpfung aus Nichts (s. Monolog. 9 p. 18 ed. Haas) Vergl. Hauréau I, 279f.

man sie sieht. Menschheit, Weisheit, Farbe sind Universalsubstanzen,[1]) die ihr eigentliches Dasein für sich und keineswegs nur an den Einzeldingen haben.

An diesen Grundanschauungen hängt Anselm's Gottesbeweis. Der Argumentation seines Monologiums liegt insbesondere der platonische Gedanke der Partizipation zu Grund. Wie das Gute, schließt Anselm,[2]) alles was wir der Erfahrung zufolge in der Wirklichkeit gut nennen, durch das an sich Gute das ist was es ist, d. h. gut, so ist alles was ist durch das Sein, das esse oder die essentia. Dieses Sein aber ist durch sich selbst, und durch dieses Sein, das allein durch sich selbst ist, ist alles Gute und Große.[3]) Dieses höchste Sein aber muß notwendig als ein Einfaches gedacht werden. Denn bestände es als ein Vielfaches, so wären diese Mehreren entweder jedes durch sich selbst, oder eines durch das andere. Im ersteren Fall bestünde eine gemeinsame Kraft oder Natur durch sich selbst existierend von woher diese Vielen eben das haben, daß sie durch sich sind, so daß also alle in Wahrheit nur durch dieses Eine existieren. Der andere Fall aber widerspräche der Vernunft, indem etwas durch dasjenige sein soll, dem es selbst das Sein verleiht. Es gibt daher ein höchstes, vollkommenes Wesen, das ist Gott (Monol. 3). Diese Argumentation meint Anselm noch vereinfachen zu können, indem er aus der im Monologium schon aufgestellten Definition Gottes als des höchsten Wesens — id quo majus cogitari nequit — schon rein für sich das Dasein Gottes ableitet. Dies geschieht im Proslogium, in welchem Anselm seinen vielbesprochenen ontologischen Beweis aufstellt. Einfach genug ist dieser Beweis freilich. Er läuft auf die Schlußfolgerung hinaus, daß Gott das höchste Wesen nicht wäre, das gedacht werden kann, wenn er nicht wäre, oder also: daß das Höchste was sich denken läßt auch sein muß. Was Realität nur im Denken hat — *(in intellectu)*—ist eben nicht das Höchste das sich denken läßt. Höher vielmehr steht das Wesen, das Realität im Denken und in der Sache, *et intellectu et in re* hat. In Beiden kommt daher der Idee Gottes das Sein zu, in ihr sind Denken und Sein eins. Die Voraussetzung dieser Argumentation ist aber der Realismus. Denn diesem zufolge ist Gott als das allgemeinste Wesen auch dasjenige, das zugleich allein ursprüngliches Sein

---

[1]) Der Ausdruck *universales Substantiae* in der Erklärung gegen Roscellin de fid. trin. 2.

[2]) Baur, Vorles. u. Dogmengesch. II, 299.

[3]) W. Kaulich, Gesch. d. schol. Philos. (1863) I, 312.

hat, und das allein Reale ist, das einzige also, mit dessen Gedanken das Sein oder Realität in vollem Sinn verbunden ist.[1]) Die bloße Schlußfolge, daß das *quo majus cogitari nequit*, das nicht wäre was damit gesagt ist, wenn nicht das *in intellectu esse* auch das *in re esse* wäre, leistet offenbar nicht was Anselm davon erwartet, und er kann dies auch nur erwarten, weil ihm sein Realismus feststeht.

Allein eben dieser Realismus ist keineswegs eine für alle gelehrten Denker des Mittelalters geltende Voraussetzung, so kann es darum nicht auffallen, daß Anselms ontologischer Beweis für das Dasein Gottes keineswegs ohne weiteres akzeptiert worden ist. Er ist schon bei seinen Lebzeiten hauptsächlich von einem Mann bestritten worden, der im übrigen die größte Hochachtung für Anselm empfand. Dieser Mann ist der Mönch Gaunilo. Gaunilo[2]) ist als Abkömmling eines vornehmen Geschlechts der Touraine in seinem späteren Lebensalter gegen 1064 in das Kloster Marmoutiers bei Tours getreten und muß daselbst bald nach 1073 in hohem Alter gestorben sein. Seinen letzten Jahren gehört die kleine Streitschrift gegen Anselm's Proslogium an, der er den Titel eines *liber pro insipiente*, einer Schutzschrift für den Toren gab, mit Beziehung auf Anselm's Verwendung der Psalmworte Ps. 14 (13) 1: „Es spricht der Tor in seinem Herzen: „Gott ist nicht“ (Proslog. 2 p. 10 ed. Haas), welchem Toren Anselm eben durch den ontologischen Beweis hatte andemonstrieren wollen, daß er, da doch auch er vom Begriffe Gottes als des höchsten denkbaren Wesens ausgehe, sich selbst widerspreche, wenn er diesem Wesen das Sein abspreche. Eben die Schlußfolgerung, daß das Wesen, welchem im Denken und in der Wirklichkeit das Sein zukommt, größer sei als dasjenige, welchem dies Sein nur im Denken zukomme, Gott als das denkbar größte Wesen notwendig als seiend gedacht werden müsse, bestreitet Gaunilo. Er gibt nicht zu, daß mit der Vorstellung einer Sache auch schon ihre wirkliche Existenz gesetzt sei, behauptet vielmehr die Leerheit dieser Vorstellung, wenn sie nicht auf der Wirklichkeit beruhe. Nur wenn man vor allem gewiß sei, daß jenes größte und höchste Wesen in der Wirklich-

[1]) Auf diese Voraussetzung läuft auch die Antwort hinaus, die Anselm im Apologeticus 4 (p. 141 ed. Haas) dem Gaunilo gibt und auf die Baur II, 302 das Hauptgewicht legt. Daß das ontologische Moment die Ideenlehre voraussetzt, s. auch bei Loewe, Kampf zw. d. Realism. u. d. Nominalism. S. 46.

[2]) Ueber seine persönlichen Verhältnisse ist zufällig mancherlei bekannt. was ganz außer Beziehung zu seinem Streit mit Anselm steht (Hauréau, Singularités littéraires S. 201 ff).

keit existiere, könne man daraus, daß es größer als alles ist, schließen, daß es in sich selbst subsistiere. Das bloße Prädikat des denkbar Höchsten könne nicht das Sein verleihen. So erzähle man ja auch von einer Insel im Ozean — Gaunilo hat die aus Plato bekannte Märcheninsel Atlantis im Sinn — welche man bei der Unmöglichkeit sie zu finden die verlorene nenne und von welcher man noch viel Herrlicheres rühme, als von den Inseln der Seligen gefabelt werde. „Wenn man mir nun von dieser Insel erzählt", meint Gaunilo (pro insip 6 p. 134 ed. Haas), „so macht es mir gar keine Schwierigkeit sie mir zu denken. Aber wenn der Erzähler weiterfortführe, mir sei ferner Zweifel daran nicht erlaubt, daß diese von mir als denkbar herrlichste und vorzüglichste gedachte Insel eben darum auch irgendwo in der Welt sein müsse, so würde ich das für einen Scherz halten, oder ich wüßte nicht wer von uns der albernere wäre, ich, wenn ich so etwas zugäbe, oder der Andere, wenn er sich einbildete, er habe mit irgend welcher Gewißheit jener Insel das Sein — *die essentia* — verschafft, bevor er mich darüber belehrt hat, daß die Vorzüglichkeit dieser Insel nur als Wirklichkeit wahrhaft und zweifellos existiert, in keiner Weise aber als ein nur eingebildetes und ungewisses Etwas in meiner Vorstellung." Die etwas scharfe Färbung dieser Worte darf übrigens die Vorstellung vom Tone der kleinen Schrift Gaunilo's keineswegs bestimmen, welcher vielmehr im Ganzen der der höchsten Deferenz gegen Anselm und sein Proslogium ist. Auch lehnt Gaunilo ab mit seiner Kritik irgend eine andere Prätension gehabt zu haben als eine einzelne ihm fehlerhaft erschienene Argumentation abzuweisen (Gaunilo's Schlußworte pro insip. 8 p. 135 f.). Anselm antwortete ihm im entsprechenden Ton. Sein *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente,* fördert die Sache nicht weiter, höchstens läßt er die realistischen Voraussetzungen seiner Argumentation deutlicher hervortreten, was deren Beweiskraft natürlich da nicht erhöht, wo diese Voraussetzungen nicht geteilt werden. Irgend ein greifbares Resultat hat der Streit zwischen Anselm und Gaunilo nicht gehabt, jedenfalls keines das Anselms ontologischem Beweis irgend eine in weiteren Kreisen anerkannte Autorität verschafft hätte.

Ein dem ontologischen Beweis verwandtes, ja noch bedeutsameres Denkmal der Theologie Anselms, und ein weiteres Muster der Durchführung ihrer allgemeinen Grundsätze in das Einzelne der Dogmatik ist seine Demonstration der Notwendigkeit des Todes Christi zur Versöhnung Gottes mit dem Menschen, welche er in seinem berühmten

Tractat Cur deus homo niedergelegt hat. Was zunächst daran als bedeutsam hervorzuheben, ist wiederum die bis dahin unerhörte Kühnheit des ganzen Unternehmens. Denn auch hier erklärt Anselm ausdrücklich mit reinen Gründen der Vernunft verfahren zu wollen. Er will „unter Absehen von Christus, wie wenn es mit ihm gar nichts wäre — *remoto Christo quasi nunquam aliquid fuerit de illo* —“ für jedermann, auch den Ungläubigen beweisen, daß ohne Christus Erlösung unmöglich sei, und ebenso „wie wenn man von Christus gar nichts wüßte — *quasi nihil sciatur de Christo* —“, daß Gott gar nicht anders konnte, als auf dem Wege des Todes seines menschgewordenen Sohnes, mit den sündigen Menschen versöhnt werden. Eine solche für Gott bestehende Notwendigkeit den Menschen durch den Kreuzestod Christi und nicht anders seine Gnade zuzuwenden, hatte noch Augustin nachzuweisen ausdrücklich abgelehnt (Harnack Lehrbuch der Dogmengesch. III, 343 not. 1). In der Tat schritt Anselm mit dem vollen Bewußtsein etwas noch nicht Geleistetes zu leisten ans Werk,[1]) indem er beweisen wollte „wenn man auch von Christus nichts wüßte und es nie einen solchen gegeben hätte, müsse die Vernunft bekennen, daß die Menschen nur selig werden können, wenn ein Gottmensch erscheint und für sie stirbt“ (Harnack S. 343). Auch beginnt er mit der Abweisung einer Reihe älterer, ihm aber ungenügend erscheinender Vorstellungen vom christlichen Erlösungsprozeß (Harnack S. 343 f.). Der Grundgedanke der Lösung, die Anselm für das Problem, das er sich setzt, gibt, liegt bekanntlich in der Auffassung der menschlichen Sünde als einer Verletzung der Ehre Gottes und in der Annahme, daß dieser Ehre nur genug getan werden konnte durch den Opfertod des Gottmenschen. Der Mensch war gegen Gott ungehorsam, es besteht keine andere Alternative, entweder muß dem Menschen Strafe oder Gott Genugtuung zu Teil werden,[2]) der Strafe aber kann Gott die Menschheit nicht überlassen, ohne daß damit auch die Absicht, die er mit ihrer Erschaffung verfolgte, unerreicht bliebe. Also muß irgend eine Genugtuung eintreten, diese aber ist im Tode des Gottmenschen in allein zureichender Form gegeben. Denn der Tod Christi ist durchaus des Gottmenschen eigne, freiwillige, bei

[1]) Von der Leistung der Väter in der Sache behauptet Anselm nur, daß es genügen *sollte* (quod sufficere *debeat*) cur deus homo 1, 5.

[2]) Die Gott bindende Notwendigkeit zu strafen oder Genugtuung zu fordern ist ein Grundgedanke, der wiederholt ausgesprochen ist, Cur deus homo I, 13, 7, 15, 11 u. s. w. Ihr aber steht die andere, sie eigentlich aufhebende gegenüber, daß Gott die Menschheit auch nicht zu Grunde gehen lassen kann. c. d. h. I, 4, 6.

seiner Sündlosigkeit gegen Gott überverdienstliche Leistung,[1]) und darum das Aequivalent, das für Gott annehmbar war um seinen durch die Menschensünde gereizten Zorn fahren zu lassen, auf ihre Bestrafung zu verzichten (ira dei non est aliud quam voluntas puniendi I, 6, 5), die Menschen wieder zu Gnaden anzunehmen. Diese Theorie in die Einzelheiten ihrer Entwicklung bei Anselm zu verfolgen, ebenso wie ihr Verhältnis zu den bis dahin in der Kirche gültigen Annahmen, muß der Dogmengeschichte überlassen bleiben. Hier kommt es nur auf die charakteristische Form auch dieses Stücks der Behandlung des Dogmas durch Anselm an, als Muster der von ihm begründeten spezifisch mittelalterlichen Theologie, und auf die Bedeutung, welche auch dieser sein Traktat über die Notwendigkeit der Menschwerdung hat. Nur mit dieser Form ist auch dieser Traktat von wirklich historischer Bedeutung, und in ihr allein liegt das eigentlich Bedeutsame der Theologie des Anselm. Dies Epochemachende beruht ausschließlich in der bahnbrechenden Kühnheit ihrer allgemeinen Absicht, unter Absehen von jeder andern, insbesondere durch Tradition gegebenen Begründung, das christliche Dogma durch selbständigen Gebrauch der Dialektik und der auf ihren Grundsätzen beruhenden rein rationellen Demonstration zu erweisen, nicht auf den einzelnen Proben die Anselm von der Demonstrierbarkeit einzelner Fundamentaldogmen der Kirchenlehre geliefert hat.[2]) Denn diese Proben haben an sich keineswegs sonderliches Ansehen genossen, es ist nicht die Rede davon Anselms ontologischer Gottesbeweis oder seine Konstruktion der Menschwerdung sei allgemein akzeptierte Grundlage und Voraussetzung der mittelalterlichen Theologie geworden. Anselms Auffassung der Erlösung durch Christus, wie sie in einzelnen Grundgedanken neu ist mit Beziehung auf die frühere Theologie, bleibt mit diesen ihren Grundgedanken im Mittelalter isoliert, ohne wesentlichen Einfluß auf die fernere Entwicklung des Dogmas (Harnack III, 358). Soll damit gesagt werden, jene einzelnen dogmatischen Versuche Anselms seien überhaupt ohne theologische Bedeutung? Keineswegs, mit dem Gesagten ist nur bestimmt, wo ihre Bedeutung nicht gesucht werden darf.

[1]) Cur deus homo I, 8. 9. Zu welchen Naivitäten Anselm durch seine Annahme getrieben wird, daß Gott beim Tode Christi mit seinem Willen ganz unbeteiligt sei, s. besonders cur d. h. I, 9, 26.

[2]) Wie sehr im Übrigen Anselm das Bewußtsein hat mit diesen Proben in's Herz des Dogma's gegriffen zu haben, s. c. d. h. II, 22, 1. Mit der einen hier behandelten Frage will er alles was A. und N. Test. enthält, erwiesen haben.

Noch ein zweiter Punkt, an dem das Epochemachende der theo-
logischen Leistungen Anselms nicht liegt, ist zu erwähnen. Es ist Anselms
Entscheidung in der Universalienfrage zu Gunsten des Realismus, seine
ausdrückliche Verwerfung des nominalistischen Standpunkts. Wohl
hatte dieselbe ein ungeheures Vorurteil für sich durch den Realismus,
der in der Kirchenlehre von allem Anfang an steckte. Nicht die ari-
stotelische, nominalistische Begriffslehre, sondern die realistische des
Plato hatte ihrer Entwicklung zu Grunde gelegen. Wer diese Begriffs-
lehre daher auf dem ihr bereits bekannten Wege dialektisch zu be-
gründen unternahm, wandte die in gewissem Sinn eigentümliche Be-
griffslehre der Kirchenlehre an. Hier muß an die Zwiespältigkeit er-
innert werden, in welcher die Dialektik dem Mittelalter überliefert war.
Mochte noch so sehr der platonische Realismus in der Kirchenlehre
stecken, die mittelalterliche Theologie hatte bis dahin kein klarbe-
gründetes Bewußtsein davon gehabt. Dagegen die im Unterricht der
Schulen sich durch das überlieferte Schulmaterial praktisch fort-
pflanzende, in ihr gesicherte Dialektik in der Hauptsache die aristo-
telisch nominalistische war. So abhängig wie das Mittelalter vom Alter-
tum war, woher sollte es nun so leicht eine Entscheidung in diesem von
dorther überlieferten Zwiespalt treffen? Wie sollte Anselm dazu
kommen, das Problem zu entscheiden, in welchem, wie man aus den
gangbaren Schulbüchern wußte, die größten und angesehensten Weisen
des Altertums stecken geblieben waren und welches auch die Kirche
in autoritativer Weise zu entscheiden nie unternommen hatte? Anselm
hatte für seine Bevorzugung des Realismus kein anderes Argument
geltend gemacht, als daß er allein für die Zwecke der Theologie brauch-
bar sei. Das Argument war gewichtig, aus dem mächtigen Vorurteil
heraus, das für es sprach, und nicht wenig dienten zu seiner Verstärkung
die heterodoxen Resultate, zu denen Roscellin bei seiner Darstellung der
Trinitätslehre mit Anwendung einer nominalistischen Dialektik gelangt
war. Aber auch so war dieses praktische Argument unmöglich ent-
scheidend. Mit keinem geringeren Gewicht stand der Entscheidung des
Anselm der traditionelle Unterricht in der Dialektik gegenüber, in
welchem durch besondere Umstände die Autorität des Nominalismus
überwog. Erst hätte doch Anselm mindestens den alten Streit der
nominalistischen und der realistischen Dialektik aus sich selbst ver-
stehen und beurteilen, und den aristotelischen Standpunkt, der den
Grund des Seins in die Einzeldinge verlegte, aus dem Standpunkte der

Dialektik selbst widerlegen müssen, ehe er daran denken konnte, seine Entscheidung für den Realismus der theologischen Wissenschaft aufzuerlegen. Die bloße, praktisch begründete Erklärung, der unternommene theologische Beweis komme nur mit dem Realismus zu Streich, reichte dazu nicht aus. Vielmehr scheint es so betrachtet völlig in Ordnung, daß Anselm nicht sowohl den Realismus, als den Streit um dessen und des Nominalismus Recht der Scholastik vermacht habe.

Kehrt man nun, nachdem gesehen worden ist worin Anselm für die Scholastik nicht wegeweisend gewesen ist, zu dem Satz zurück, welcher seine Bedeutung als Begründer der Scholastik bestimmt, so lautet derselbe immer noch sie beruhe ausschließlich in der Kühnheit der allgemeinen Absicht, unter Absehen von jeder andern, insbesondere durch Tradition und Autorität gegebenen Begründung, das christliche Dogma durch selbständigen Gebrauch der Dialektik, auf ihren Grundsätzen beruhenden rein rationellen Demonstrationen zu erweisen. In der Tat, was Anselm allein für die Theologen des Mittelalters begründet hat, worin er allein der ferneren Entwicklung der Theologie ihre Bahn gewiesen hat, ist der Glaube an die rationelle Demonstrierbarkeit der Kirchenlehre, die Ueberzeugung der kirchliche Glaube habe Vorteil davon sich in wissenschaftliche Erkenntnis zu verwandeln, die Formen des dialektischen Beweises könnten ihm dazu behilflich sein. Mit ihm gelangt das Mittelalter endlich zu eigner Einsicht in die Frage was es mit der weltlichen Wissenschaft anfangen solle, wie es von dieser Einsicht selbständigen und eigentümlichen Gebrauch zu machen habe. Bis jetzt hatte es weltliche Wissenschaft und darunter namentlich das Studium der Dialektik einerseits, die Theologie andererseits, im Grunde ratlos, streng auseinandergehalten. Man trieb weltliche Wissenschaft, insbesondere Dialektik, und daneben auch Theologie. Warum diese, darauf bot die herrschende Kirche unmittelbare Antwort. Aber warum auch jene, da doch die Befassung mit weltlicher Wissenschaft und Dialektik für das Gewissen des jungen Mittelalters sogar schwere Bedenken hatte? Die einzige Antwort darauf war bisher, daß man von der Vergangenheit dies zwiespältige Erbe überkommen habe. In einer für das Mittelalter zunächst völlig unanalysierbaren Mischung hatte es nun einmal vom Altertum nicht nur die Kirche, sondern in und mit dieser

Kirche die Reste des weltlichen Altertums überkommen. Mit heidnischem Staat, heidnischer Kunst, heidnischer Wissenschaft hatte sich schon die alte Kirche eingelassen. Warum, das mochte sie selbst wissen, das Mittelalter hatte es ihr zunächst nur blind nachzumachen, auch weltliche Wissenschaft in den Trümmern, die davon stehen und in der Kirche geduldet geblieben waren, eben einfach weiter zu treiben, weil es die Vergangenheit so verlangte und es Tradition war. Jetzt wußte man wozu die Wissenschaft und insbesondere die Dialektik sei. Sie hat der Kirche für die Darstellung ihres Glaubens zu dienen; dieser Glaube ist, wenn auch nicht unbedingt und in allen seinen Tiefen, so doch zu einem ganz wesentlichen Teil auf dialektischem Wege wissenschaftlich demonstrierbar, und diese Demonstration ist im Interesse des Glaubens etwas durchaus Erstrebenswertes. *Das ist der Grundgedanke der Scholastik, dem Anselm zuerst einen umfassenden und in seiner Art großartigen und bahnbrechenden Ausdruck gegeben hat*, mit ihm und mit ihm allein ist er der Vater der Scholastik. Wenn er weiter meinte, die Theologie dürfe es allerdings mit Dialektik nur unter Voraussetzung des Realismus versuchen, so war das etwas das ihm nicht so allgemein geglaubt werden konnte. Aber von Bedeutung war seine Entscheidung doch auch hier insofern, als jetzt entschieden war, daß jener alte Streit der Dialektiker um realistische oder nominalistische Auffassung der Allgemeinbegriffe kein bloßer Schulstreit sei, der nur Büchergelehrte interessieren könne, die aus der Isagoge des Porphyrius oder aus Boëthius etwas von der Existenz und der Wichtigkeit dieses Streits erfahren haben; daß auf jeden Fall die Theologie im höchsten Grade dabei interessiert sei und es schon um ihrer Zwecke willen darauf ankomme die ganze Frage zu ergründen, zu untersuchen wer denn im Recht sei, Realismus oder Nominalismus, ob denn wirklich wie Anselm meinte, die Theologie sich nur mit einer realistischen Dialektik vertrage, oder auch mit einer nominalistischen Dialektik sich das Ziel verfolgen ließe, das Anselm, mit seiner Durchführung einer dialektischen Behandlung der Kirchenlehre, der Theologie gesteckt hatte. Anselm hatte sich nun aber nicht nur mit der allgemeinen Bestimmung dieses Ziels begnügt. Er hatte auch einzelne Muster der neuen Methode der Behandlung der Kirchenlehre aufgestellt, in seinem ontologischen Gottesbeweis, in seinem Beweis der Notwendigkeit der Menschwerdung und sonst. Diese Muster konnten an sich selbst nur als die bloßen Versuche eines Ein=

zelnen in der Anwendung der neuen Methode gelten, die nicht daran dächten ihre Aufgabe in einer endgültigen, fernere Versuche Anderer ausschließenden Weise gelöst zu haben. So stellte Anselm selbst sie hin, wenn er z. B. einleitungsweise in seinem Tractat cur deus homo ausdrücklich sagt: *„Alles was ich sage will ich so aufgefaßt wissen, daß wenn ich etwas behaupte, es mit keiner andern Gewißheit Geltung haben soll, als daß es mir vorläufig so erscheint, bis Gott es einem andern irgendwie besser enthüllt“* (Cur deus homo I, 2, 9 vergl. auch II, 19, 16 und Monolog. I p. 4 ed. Haas). In der Ueberzeugung von der Subjektivität eines jeden einzelnen Versuchs der Art steht es für Anselm überhaupt fest, daß ein jeder nur eine annähernde Lösung seiner Aufgabe gibt, und was er auch für Gründe für den verteidigten Glaubenssatz vorbringen möge, noch höhere verborgen läßt (cur deus homo I, 2, 10). Dem entsprechend hat das Mittelalter den ontologischen Gottesbeweis Anselms, seinen Traktat *Cur deus homo* aufgenommen. Niemand hat sich zu jener Zeit durch diese Leistungen für gebunden gehalten. Aber darum sind sie doch nicht für die Entstehung der Scholastik gleichgültig. Beide, Anselm's ontologischer Beweis und seine Konstruktion der Notwendigkeit der Menschwerdung sind höchst charakteristische scholastische Produkte, selbst sehr extravagante Proben der scholastischen Methode. Als solche kühn, ausgreifend und sich über gar manche Schranke wegsetzend, konnten sie, auch auf die Gefahr hin selbst fallen gelassen zu werden, nur um so kräftiger aufmuntern, auf dieser Bahn fortzufahren. Wenigstens in dem Zeitalter an das er sich zunächst wendete. Das Zeitalter Anselms, d. h. die Wende des elften und des zwölften Jahrhunderts ist überhaupt das Zeitalter des ersten Aufschwungs der mittelalterlichen Kirche, dasjenige in welchem sie zuerst im Streben nach Weltherrschaft ihrem Ehrgeiz rücksichtslos die Zügel schießen läßt.

Es darf nicht vergessen werden, daß die Scholastik zugleich mit den Kreuzzügen aufkommt. Beide Ziele sind engverwandte, beide sind ein Stück der von der damaligen, durch das Papsttum geführten, Kirche unternommenen Welteroberung.[1]) Was will die Kirche mit den Kreuzzügen? Mit blutigen Waffen, deren Führung bisher dem Staat überlassen worden, in der Kirche aber unerhört gewesen war, ein Stück Erde

---

[1]) Die Paralelle der Scholastik mit den Kreuzzügen mag schon oft gezogen worden sein, z. B. Erdmann Grdriß der Gesch. der Philos. § 180, 210 Bd. I. S. 300 f. u. S. 400, wo aber die Anwendung des Gedankens eine zu enge ist.

den Ungläubigen entreißen. Was will die Scholastik? Auch Juden und Heiden zwingen anzuerkennen, daß die Kirche Recht hat, d. h. also auch Ungläubige, für welche es keine Autorität der Kirche gibt, mit den Waffen der weltlichen Wissenschaft der Kirche unterwerfen. Juden so gut wie Heiden will schon Anselm, wie er es selbst sagt, in seinem cur deus homo, *sola ratione*, aus Gründen der bloßen Vernunft *ex necessitate* zwingend erwiesen haben, daß Gott Mensch werden mußte.[1]) Das ist der Kriegsruf, mit welchem die Scholastik ihre Feldzüge um dieselbe Zeit beginnt, in welcher auch die Kreuzfahrer im Morgenland zuerst erscheinen. Bedenkt man diese Koinzidenz, überhaupt die Zeitumstände, so begreift man, daß das bescheidene Unternehmen Berengar's zu Boden fällt, und gleich darauf das viel kühnere, ungleich mehr fordernde Anselms den größten der historischen Erfolge erlangt und eine neue Periode der Geschichte der Theologie begründet. Beide Feldzüge, der des gelehrten und der des mit Schwert und Lanze bewaffneten Rittertums der Kirche, sind denn auch ans Mittelalter gebunden. In ihm etwa gleichzeitig aufgekommen, haben sie auch beide das Mittelalter nicht überdauert. Innerhalb dessen spielt sich auch ab, was noch von Jugendzeit, Blüteperiode und Untergang der Scholastik zu sagen ist.

FÜNFZEHNTES KAPITEL.

DIE SCHOLASTIK IM ZWÖLFTEN JAHRHUNDERT ALS JUGENDZEIT.

Das zwölfte Jahrhundert ist die interessanteste Zeit des Mittelalters, weil dieses sich erst in ihm selbständig zu regen beginnt, aus der Unmündigkeit seiner Kinderzeit heraus in seine noch stürmisch unklare, aber inhaltreiche und begeistert bewegte Jugendgeschichte tritt. So weit das Mittelalter bis jetzt nicht in völlig dumpfer Unwissenheit gelebt hatte, sondern etwas von der Welt gekannt und dieser Kenntnisse durch Betrachtung bewußt zu werden strebte, hatte es wie ein Schulknabe dabei sich kaum einen Schritt über das hinaus gestattet, was ihm sein Lehrmeister, das Altertum, aus seinen Büchern sich anzueignen erlaubte. Jetzt sind die in den letzten Jahren des elften Jahrhunderts beginnenden Kreuzzüge ein erster und unermeßlich reicher Born, aus

[1]) Cur deus homo II, 22, 2. Gegen diese Absicht Anselm's ist die Roscellins noch bescheiden, wenn er mit dialectischem Verfahren nichts anderes wollte als wenigstens nicht hinter Juden und Heiden zurückbleiben, nach Anselm de fide trinit. 3. Wenigstens soll er gesagt haben: Pagani defendunt legem suam, ergo et nos Christiani debemus defendere fidem nostram.

dem sich die Weltkenntnis des Mittelalters bereichert. Unendlich vieles, was die an die Scholle des Abendlandes gebundenen Menschen des Mittelalters entweder nur aus Büchern oder auch gar nicht gekannt hatten, tritt nun vor ihre eigenen Augen — nicht nur neue Länder und Völker, sondern auch der weltliche Waffendienst selbst, den die Kirche für ihre Zwecke zu organisieren unternimmt, nötigen den Kleriker, der sein Amt den Ansprüchen der Zeit gemäß verwalten will, seinen Gesichtskreis ganz außerordentlich zu erweitern. Im zwölften Jahrhundert nimmt auch der im elften von Gregor VII. eingeleitete große Kampf der geistlichen und weltlichen Gewalten seinen vollen Umfang an und stellt die Frage zur Entscheidung, ob die einen oder andern die Welt beherrschen sollen.[1]) Keine Möglichkeit für die Kirche, in diesen Kämpfen zu bestehen, wenn sie nicht mit vordringlichster Gewalt sich aller Gebiete des weltlichen Lebens zu bemächtigen sucht. Ehe ihr diese Eroberung gelingt — die in ihren Dienst gezogenen Kräfte in Zucht zu nehmen — gilt es, diese Kräfte zu entfesseln, und das ist es, was eben im zwölften Jahrhundert geschieht und der Kirchengeschichte dieses Zeitalters ein so ungewöhnlich bewegtes, gärungsvolles, von den entgegengesetztesten Bestrebungen stürmisch durchzucktes Gepräge gibt. Wie weit soll denn diese Welteroberung der Kirche gehen, — wie weit kann sie daran denken, sich als Weltreich aufzutun, ohne sich selbst zu verlieren, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein: — das ist eine peinliche Frage, die der Kirche ihre Vergangenheit beständig stellt und die sie auch später, wenn sie einmal ihren Kampf mit den weltlichen Gewalten bis zu einem gewissen Abschluß gebracht hat, mit den größten Gewaltsamkeiten beantworten mag, die aber jetzt, wo es die Kräfte der Welt in ihren Dienst zu führen und für diesen zu entfesseln gilt, sich nicht vordrängen darf. Jetzt muß sich noch mancherlei, und wäre es auch gegenseitig von noch so widersprechender Art, nebeneinander kräftig, selbst excessiv entfalten, und erst, wenn es an der Zeit ist, die Ergebnisse dieses ersten großen Eroberungszuges der mittelalterlichen Kirche in Sicherheit zu bringen, kann es sich darum handeln, den Streit der verschiedenen aufgerufenen Kräfte beizulegen. So viel ist klar — im zwölften Jahrhundert regt sich auch in der Geschichte der kirchlichen Wissenschaft noch mancherlei mit jugendlicher Ungebundenheit

[1]) Mit diesen Kämpfen hängt unvermeidlich die Passion für juristische Studien zusammen, die sich im zwölften Jahrhundert unter dem Klerus verbreitet (Reuter I, 144 f. Harnack, Dogmengesch. III, 311.)

und Rücksichtslosigkeit, was später in strengeren Schranken gehalten werden wird.

Noch am Ende des elften Jahrhunderts war das damals eingeleitete Unternehmen, die Kirchentradition, wenn auch nur zu einem Teile, der Demonstration durch weltliche Dialektik preiszugeben, verhängnisvoll. Wer konnte den schließlichen Erfolg eines solchen Unternehmens absehen? Ein Streit wie der Anselm-Roscellinische hätte früher leicht vom Gedanken abschrecken müssen. Hatte Roscellin ja selbst das Zentraldogma der Trinität in Frage gestellt! War von einem derartigen Vorgehen für die Theologie Heil zu erwarten? Und schien nicht vollends alles ins Wanken zu geraten, wenn nun gar die Theologie genötigt wurde, sich in die ganz problematische Dunkelheit des Universalienstreits zu stürzen? Das, wie gesagt, wären früher Befürchtungen gewesen, welche leicht der Entstehung einer eigentümlich mittelalterlichen Theologie aus dem anselmisch-roscellinischen Streit hätten hinderlich sein können. Jetzt war es dazu zu spät. Die Kulturelemente des Mittelalters waren allerseits soweit herangewachsen und erstarkt, daß sie sich nicht mehr in die Untätigkeit zurückweisen ließen. Die Kirche bekannte sich dank der anselmischen und andern gleichgesinnten Erklärungen zum Glauben an die Macht, sich auch die Dialektik untertan zu machen, jedenfalls zum Bedürfnis, es zu tun. Das Interesse an der Dialektik wurde nun immer mächtiger erregt und erhob sich zu einem sicheren Bewußtsein von ihrer Bedeutung. Mochten Einzelne ja immer einer selbständigeren, auf die dialektischen Demonstrationen gegründeten Theologie fern bleiben, ganz niederhalten ließ sie sich nicht mehr. Die Anregung Anselms und Roscellins mußte jetzt Nachfolge finden.

I. Scholastik und Mystik.

Welches sind die wichtigsten Charakterzüge des als Jugendperiode der Scholastik bezeichneten Zeitabschnitts, der etwa dem zwölften Jahrhundert entspricht? Die eigentümlichen Triebkräfte, welche eine eigne Wissenschaft der mittelalterlichen Kirche erzeugt haben, beobachten wir in ihrer ungestümsten, selbst wildesten, aber auch frischesten, fruchtbarsten, die weitesten Aussichten auf Befreiung von allen traditionellen Fesseln eröffnenden Aeußerung. Andererseits sind auch die überaus starken Motive schon bekannt, welche im Namen der Tradition und der religiösen Würde der Gegenstände der Theologie sich jeder Antastung durch weltliche Wissenschaft widersetzten. Dem Ungestüm

jener jugendlich kühnen ersten Aufschwünge zu einer eigentümlichen wissenschaftlichen Begründung der Kirchenlehre entspricht die Härte des hierdurch provozierten Widerstandes der Verteidiger des Glaubens gegen den Ansturm der neuen zu seiner Umgestaltung sich darbietenden Kräfte. Es entsteht ein recht merkwürdiger Kampf, welcher im Mittelpunkt unseres Interesses an dieser Periode der Theologie steht. Erst das Resultat dieses Kampfes ist die Scholastik in den reifen, entwickelten Formen, zu welchen sie im dreizehnten Jahrhundert, dem Zeitalter ihrer Blüte gelangt. Das zwölfte Jahrhundert bietet einstweilen erst das Schauspiel des, wenn auch stetig und kühn fortschreitenden, so doch noch mühsamen, unfertigen Ringens nach diesen Formen. Die Vertreter der neuen Wissenschaft sind in diesem Zeitalter selbst noch zu unklar und unbestimmt in ihren Zielen, zu unsicher in der Handhabung der wissenschaftlichen Formen, um es zu Gebilden zu bringen, bei welchen ihr Trachten eine einigermaßen abgeschlossene, befriedigende, mindestens zeitweilig sich stetiger behauptende Gestalt erlangt hätte. Der Widerstand jener die Anwendung der Wissenschaft auf die Kirchenlehre hemmenden Kräfte stellt sich ihr entgegen. Die Geschichte der Scholastik im zwölften Jahrhundert ist zwar eine höchst bewegte und reiche, aber doch erst eine Werdegeschichte. Frägt man nach ein paar historischen Namen, in welchen die Gegensätze und Kämpfe am hellsten anschaulich werden, so eignen sich unzweifelhaft vor anderen die Namen des Petrus Abaelard und des Bernhard von Clairvaux dazu. Sie sind in der Tat bei weitem die glänzendsten Repräsentanten der Theologie des zwölften Jahrhunderts in ihren noch unversöhnten Gegensätzen, und auch als Zeitgenossen und persönliche Gegner die lebensvollste und eindringlichste Darstellung der geschichtlichen Bewegung im Bereich der Theologie der Zeit, die man sich nur wünschen kann. Die Gegensätze deren Konflikt sie in ihren Personen austragen, kann man geradezu als die der S c h o l a s t i k und M y s t i k bezeichnen. Es kommt darauf an den Sinn richtig und deutlich festzustellen, in welchem man von einem Gegensatz der Scholastik und Mystik reden darf. Nimmt man den Begriff streng und im Sinne eines feindseligen und ausschließenden Verhältnisses, wie das manchmal geschieht, so kommt man damit nicht zurecht. Denn mindestens in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters, schon im Zeitalter der Blüte der Scholastik selbst, wird der Unterschied der Scholastik und Mystik ein so wenig unmittelbar faßlicher, daß er sich gar nicht mehr in Per-

sonen auseinander halten läßt. Die größten Scholastiker des Mittelalters, die des dreizehnten Jahrhunderts, Thomas von Aquin und andere sind eben so gut Mystiker, sind in keiner Weise durch die Scholastik behindert, Mystik zu treiben. Andererseits ist ein Meister der Mystik wie Eckhart mit einer ganzen Reihe seiner Schriften durchaus nichts anderes als ein Scholastiker. Kurz, gerade die fertige, reife Theologie des Mittelalters zeigt wie es sich bei der Unterscheidung von Scholastik und Mystik nicht um einander ausschließende Gegensätze handelt, sondern um zwei verschiedene Strömungen in dem einen Bett der mittelalterlichen Theologie. Um aber das gegenseitige Verhalten beider Strömungen zu einander zu begreifen, darf man nicht vergessen, wie eben dieses gemeinschaftliche Bett beider nichts ist, was sich das Mittelalter selbst gab, sondern wie eben dieses Bett ihm die Vergangenheit gemacht und übermacht hat. Im großen betrachtet kann man wohl sagen, in der Scholastik überwiege die Tendenz die Kirchenlehre wissenschaftlich zu behandeln, aus dieser Tendenz und ihrem Ueberwiegen gehe die Scholastik hervor. In der Mystik dagegen wiegt das religiöse Verhältnis zur Kirchenlehre und damit die Scheu vor solcher wissenschaftlichen Behandlung über. Bei mehr als einer Gelegenheit war das Vorhandensein beider Tendenzen und Stimmungen unter den Theologen des Mittelalters zu beobachten. Beide sind ihnen vom Altertum vererbt, von der alten Kirche auch schon die Wege gewiesen, um mit beiden zurechtzukommen. Ob die Kirche sich mit der Wissenschaft vertragen will, ist, seit den Tagen da selbst die Klöster der Cluniacenser sich mit ihr beschäftigten, eine Frage die ernstlich gar nicht mehr existiert, ebenso wenig wie die umgekehrte. Sie anders zu beantworten würde einen Bruch mit der Vergangenheit des Altertums bedeuten, wie er für das Mittelalter, so lange es sich nicht selbst aufgibt, ausgeschlossen ist und darnach haben sich diese divergierenden Strömungen zu verhalten, von denen die eine der wissenschaftlichen Erfassung der Kirchenlehre zu-, die andere davon abtreibt. Gänzlich auseinander zu treiben, ist ihnen durch die Tradition in gleicher Weise verwehrt. Mittelalterliche Theologen, welche die Wissenschaft vertreten, können eben so wenig daran denken darum ihr religiöses Verhältnis zur Kirchenlehre aufzugeben, als Theologen, bei denen dieses religiöse Verhältnis bis zur Scheu der Befassung mit aller Wissenschaft überwiegt, daran grundsätzlich alle Wissenschaft zu verwerfen. Weder das eine noch das andere findet denn im frühen Mittelalter statt, wo dasselbe noch durch-

aus der blinde Schüler der Vorzeit ist. Die Frage der Ausgleichung beider Strömungen erhält ein neues Interesse in dem Moment, da das Mittelalter weit genug herangewachsen ist, um aus der Schule des Altertums herauszutreten, sich entschließt, was es auch vom Altertum gelernt haben möge, sich eine eigne Theologie zu schaffen, ein eignes Urteil über die Kirchenlehre zu gewinnen und insoweit wenigstens sich vom Altertum zu emanzipieren. Dazu sehen wir das Mittelalter um die Wende des elften und des zwölften Jahrhunderts entschlossen. Auch jetzt gilt die Autorität des Altertums noch viel zu viel, als daß es sich für die divergierenden Strömungen um eine radikale Entzweiung handelte. Die wissenschaftliche Strömung mag noch so unbedenklich die Kirchenlehre der Umformung durch einen neuen wissenschaftlichen Beweis preisgeben, immer hat sie darauf bedacht zu sein, sich nicht den Voraussetzungen und den Zwecken der Kirche zu entfremden. Damit sind wir auf dem Boden der Scholastik. Aber auch die entgegengesetzte Richtung ist gebunden. Mag sie noch so streng das religiöse Verhältnis der Gläubigen zu den Objekten der Theologie und den Respekt gegen ihre überlieferten Formen hervorkehren, nimmer können auch so gesinnte Theologen jetzt, ohne den Zwecken der Kirche sich zu entfremden, daran denken, grundsätzlich jede Umgestaltung der Theologie mit Hilfe der Wissenschaft zu verwerfen. Nur darauf kann ihr Trachten gerichtet sein, diese neuen Formen in eine Gestalt zu bannen, welche dem religiösen Inhalt möglichst adäquat sei, diesen Inhalt möglichst wenig verletze und ihn in seiner Eigentümlichkeit möglichst deutlich hervortreten lasse. Dies führt zur Mystik. Gebunden wie auf diesen ihren Wegen Mystik so gut wie Scholastik sind, sind sie darauf angewiesen, sich in dem einen Bette der mittelalterlichen Theologie zu vertragen, und sie werden schließlich zu einem Strome zusammenfließen. Immerhin gestalten sich gerade im Anfang der eigentümlichen mittelalterlichen Theologie ihre Beziehungen am schwierigsten, Scholastik und Mystik treten hier am weitesten auseinander, mehr oder weniger heftige Konflikte vermögen ihr harmonisches Verhältnis ernstlich zu gefährden. Ehe von Abaelards und Bernhards Theologie eine lebendigere und deutlichere Darstellung gegeben wird, soll durch Hervorhebung von ein paar besonders lehrreichen, einzelnen historischen Erscheinungen die Vorstellung von beiden Gegensätzen und damit von der Geschichte der Theologie im zwölften Jahrhundert bereichert werden.

II. Die Universitäten.

Kaum kann ein Stück der Geschichte der Zeit eindringlicher in der Energie und Lebenskraft der Tendenz nach Ausbildung neuer scholastischer dialektischer Formen überzeugen, wie die in das zwölfte Jahrhundert fallenden Anfänge des Universitätswesens. Die Universitäten des Mittelalters sind das großartigste Denkmal, das sich die Scholastik gesetzt hat. Sie sind das eigentümliche Organ, das sich die Wissenschaft des Mittelalters für ihre Bedürfnisse, für ihre Selbstbehauptung geschaffen hat. Von der Ansehnlichkeit dieses Organs erhalten wir eine Vorstellung, wenn wir bedenken, daß die Universitäten, nächst der Kirche, die mächtigste Korporation sind, daß durch sie im Mittelalter die Wissenschaft die dritte Großmacht der Welt neben Staat und Kirche wird. Ursprünglich wenigstens sind sie weder durch den Staat noch durch die Kirche entstanden. Der Anteil des Staates an ihrer Entstehung ist, abgesehen von den ganz besonderen Verhältnissen Oberitaliens, im Anfang ein ganz untergeordnetes, und in dem Sinne selber Universitäten zu gründen, gelangt er verhältnismäßig spät dazu, sich für die ganze Erscheinung zu interessieren. Zuerst unter Kaiser Friedrich II. mit der Universität Neapel. Viel ursprünglicher und näher ist die Kirche bei ihrer Entstehung interessiert, was ja sehr begreiflich ist, da das Mittelalter von Wissenschaft überhaupt zunächst nur durch Vermittlung der Kirche etwas weiß. Aber einen so tätigen und erheblichen Anteil die Kirche durch ihre Gewalthaber, namentlich auch durch die Päpste an der Entstehung der mittelalterlichen Universitäten nimmt, die ältesten und auch weitaus bedeutendsten Anstalten der Art sind auch keine Stiftungen der Kirche. Die ältesten Universitäten sind nicht durch einen einzelnen Akt irgend einer einzelnen oder einer juristischen Person gestiftet worden, sondern es sind für das Studium der Wissenschaft organisierte Gemeinschaften gewesen, deren Organisation sich allmählich aus der durchaus freien und spontanen Entwicklung vorausgegangener, noch ganz frei und formlos um einen einzelnen Lehrer sich gruppierender Lerngesellschaften herausgebildet hat. Mit andern Worten, die mittelalterliche Universität ist durchaus das spontane Produkt der im zwölften Jahrhundert entfesselten, sich frei regenden, auf Lernen und Wissenschaft gerichteten Kräfte. Sie ist eine ausschließlich für Lern- und Lehrzwecke zusammengetretene Gemeinschaft, in sich

mannigfach gegliedert, zunächst nach dem Unterschied der Lehrenden oder der Magister, und der Lernenden oder der Studenten oder Scholaren. Und diese Körperschaften selbst sind wieder mannigfach in sich gegliedert, die Lehrer nach Fakultäten, die Lernenden nach Nationen oder sonst. Nach außen ist aber die ganze Korporation gegen Kirche wie Staat geschlossen und von beiden mit einem ganzen System von Rechten und Privilegien ausgestattet. Das Ganze nennt das Mittelalter nicht in unserer Weise eine Universität. Wohl heißen die Anstalten, die heutzutage diesen Namen führen so aus keinem anderen Grunde als weil sie direkte Nachkommen der mittelalterlichen Universitäten sind, es hat dabei aber eine charakteristische Verschiebung des Sprachgebrauchs stattgefunden. Im Mittelalter heißt *universitas* schlechthin zunächst nichts anderes als Gesamtschaft, Gemeinschaft. In diesem Sinne kann es den Ausdruck von seinen Hochschulen nicht anders gebrauchen als von anderen Gesamtheiten und daher auch ursprünglich nicht ohne einen näher bestimmenden Zusatz. So wird denn auch die Hochschule eines Ortes *universitas magistrorum et scholarum* genannt, wobei der Gegensatz anderer „Universitäten“ oder Gemeinschaften des Orts, vor allem der der *universitas civium*, der Gemeinschaft der Ortsbürger, vorschwebt. Ganz abweichend bezieht sich dagegen der heutige Gebrauch von universitas nicht auf die gesellschaftliche Form der Hochschule, sondern auf sie als Lehranstalt, sie heißt Universität mit Rücksicht auf die weite Allgemeinheit, in der auf ihr Wissenschaft gelehrt wird, insbesondere mit Rücksicht auf die Vertretung aller vier Fakultäten an ihr, in welche traditionell die Wissenschaft in ihrer Gesamtheit noch gegliedert wird. Für die Universität als Lehr- und Lernanstalt hat aber das Mittelalter ganz andere, viel direktere Bezeichnungen. Die gewöhnlichste ist *Studium*, wobei mit Rücksicht auf den universellen und höheren Charakter der an einer Universität getriebenen Studien gelegentlich wohl auch die weitere Bestimmung *generale* hinzugefügt wird; *studium generale* ist die geläufigste Bezeichnung dessen was in der Neuzeit schlechtweg eine Universität genannt wird, eine Bezeichnung, die mit unserem *Hochschule* ziemlich kongruent übersetzt heißen kann. Man spricht auch schlechtweg vom *Studium Bononiense, Parisiense, Oxoniense* usw. Neben Studium kommt wohl auch Gymnasium für eine solche Anstalt vor, noch seltener andere Bezeichnungen. Es versteht sich von selbst, die Bezeichnung konnte nicht vor der Sache kommen, die Universitäten müssen erst die in sich geschlossenen, organisierten, in

ihrer Umgebung anerkannten Korporationen sein, ehe der Name des Studium generale für sie aufkommt. *Corporationen dieser Art aber gibt es nicht vor den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts.* Das zwölfte Jahrhundert kennt nur die Elemente oder die Keime die sich zu Studia entwickeln. Immer zahlreicher gehen aus dem um die Wende des elften und zwölften Jahrhunderts mächtig wieder aufblühenden Studium an den mittelalterlichen Schulen Zöglinge hervor, die sich für befähigt halten, so zu sagen auf eigne Faust, nicht wie das bisher in den meisten Territorien des Abendlandes gewöhnlich gewesen war, in Anlehnung an irgend eine Kloster- oder Kathedralschule, als Lehrer aufzutreten, und immer mehreren von ihnen glückt es auch und sie finden Schüler, die sich um sie scharen, zwischen denen und ihren Lehrern sich in den mannigfachsten, freisten Formen ein mehr oder weniger geregeltes Vertragsverhältnis bildet. Zunächst bewegt man sich beiderseits mit größter Freiheit. Daß der Scholar wandert und das Wissen, das er erwerben möchte, holt wo er am ehesten und besten dazu zu kommen meint, begreift sich am Ende. Aber jetzt ist auch der Lehrer an keinen Ort gebunden. Auch er wandert mit seinem Katheder oft durch Umstände gezwungen, noch öfter, wie es scheint, weil er selbst seinen Vorteil bei einem Ortswechsel zu finden meint. Ja die Abgrenzung der Lehrer- und der Schülerschaft ist eine noch ganz fließende, insofern gar mancher, der schon als Magister aufgetreten ist, von seinem Katheder zeitweilig wieder herabsteigt um vor einem anderen sich auf längere oder kürzere Zeit als Schüler niederzulassen. Aus diesen freien einzelnen Lernvereinen, die nur durch die Person des einzelnen Lehrers und seinen Erfolg zusammenhalten, ganz selbständig nebeneinander bestehen, ohne jede sie unter sich verknüpfende Organisation, sind die Universitäten des Mittelalters entstanden. *Man kann sich das Treiben in diesen Kreisen nicht lebendig, bunt, ja nicht wild und abenteuerlich genug denken. Von seiner Lebendigkeit und Energie sind die Universitäten und die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts das gewaltigste Denkmal, denn beide haben in diesen Kreisen ihre Jugendgeschichte durchlebt. Aus ihnen gingen durch fortgesetzte, durch Erfahrungen vielfachster Art geförderte Organisation die Studia generalia wie die ausgebildeten wissenschaftlichen Sy-*

steme des dreizehnten Jahrhunderts hervor. Aus der wilden Abenteuerlichkeit dieser Anfänge des akademischen Lebens ging die Vaganten- oder Goliardenpoesie hervor, deren Blütezeit in das zwölfte Jahrhundert fällt. Damals, vor der Entartung, die nicht auf sich warten ließ, ist diese Vagantenpoesie der Studenten und Scholaren ein sehr merkwürdiges Denkmal des nicht unbedeutenden Geistes, der diese Scharen bewegte und sich bald in bitteren, ausgelassenen Satiren auf die Gebrechen der Zeit, namentlich ihrer Klerisei, bald aber auch in lustigen Liebes- und Trinkliedern verewigte. Noch die gegenwärtig an unseren Universitäten bräuchlichen Kommersbücher enthalten einzelne Lieder aus jener Zeit, z. B. das *Mihi est propositum in taberna mori,* dessen Dichter im zwölften Jahrhundert man sogar bisweilen noch mit Namen nennen zu können gemeint hat, sei es des Engländers Walter Mapes, sei es des Franzosen Walter Châtillon.

III. Theologie und Dialektik.

Italien, wenigstens Oberitalien, Frankreich, namentlich Nordfrankreich und England waren zu gleichen Teilen an diesen Anfängen des akademischen Lebens, wenn auch in sehr verschiedener Weise beteiligt, während Deutschland dabei stark zurücktritt, nur mit dem Anteil, dem Unterricht der Meister in Italien und Frankreich zahlreiche Deutsche als Scholaren zuziehen zu lassen. Das eine wie das andere, Deutschlands Zurücktreten und die lebhafte, wenn auch verschieden gestaltete Beteiligung der andern genannten Territorien erklärt sich aus früherem Wurzelfassen vererbter Kulturzustände in den einzelnen Ländern (S. oben S. 138 ff.). Wegen ganz besonderen Reichtums seines Anteils an der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie kann nur Frankreich hervorgehoben werden. Eine ganze Reihe von Orten ist zu nennen, an denen durch die Wirksamkeit einzelner Schulen und Lehrer die Keime zur Bildung von Universitäten niedergelegt werden. Von einem sehr regen, besonders auf die Dialektik gerichteten wissenschaftlichen Treiben wissen wir z. B. um die Wende des elften zum zwölften Jahrhundert für die belgische Stadt Tournay.[1]) Im elften stellen in Frankreich Paris noch in den Schatten Orléans, Laon, Angers, Chartres, vor allem Toulouse. Aber schon im zwölften tritt Paris stark hervor und

---

[1]) Hérimann's Bericht bei Prantl II 81 f., Hauréau I 297 f. — Ueber den Abt Hermann von Tournai Wattenbach II (6. Aufl.) S. 173–175. — [Vergl. auch Clem. Bäumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des M. A. 1913.]

kündigt seinen Rang als bedeutendste Universität, besonders als angesehenste Pflegestätte der Theologie an, den es in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters erlangen sollte, wie übrigens in Italien Bologna und in England Oxford ihre besondere Bedeutung in der Geschichte der Universitäten schon im zwölften Jahrhundert erwarten lassen. In Paris sind um diese Zeit die Schulen am zahlreichsten, dort strömen die meisten Lehrer zusammen, die sich Ansehen erwerben wollen und dem entsprechend auch von weit und breit her die Schüler. Das Stück Biographie des Abaelard, das sich von seiner eignen Hand, in Form eines freilich unmäßig langen Briefes an seine einstige Geliebte Heloïse unter dem Titel der *Historia calamitatum* erhalten hat, sowie die Schriften des etwas späteren im Jahre 1180 gestorbenen Johannes von Salisbury, des standhaften Beraters der Erzbischöfe von Canterbury, insbesondere des Thomas Becket, während ihrer schärfsten Konflikte mit den englischen Königen, sind die wichtigsten Quellen, aus denen ein sehr lebendiges und reiches Bild zu entnehmen ist wie Magister und Scholaren im zwölften Jahrhundert, insbesondere in Paris, es trieben, wie sie studierten und lebten. Auf die Weiterentwicklung der Theologie konzentrierte sich damals fast alles Interesse für Wissenschaft. Die Praeponderanz der theologischen Studien geht von vornherein aus der Verbindung wissenschaftlicher Kultur mit der kirchlich-religiösen hervor.

Der Aufschwung, welchen seit Ausgang des elften Jahrhunderts die kirchlichen Gewalten und ihre Weltherrschaftspläne nehmen, führte das gleichzeitig lebhafte Erwachen wissenschaftlicher Bestrebungen, an dem damals niemand so dringendes und starkes Interesse hatte, als die Kirche des Abendlandes, herbei. Je gewaltiger sich durch die Eroberungen der Kreuzfahrer das geographische Gebiet ihrer Herrschaft und damit überhaupt die Welt, die sie zu übersehen hatte, erweiterte, je mehr gleichzeitig die Grenzen ihrer Herrschaft verrückt wurden, durch den seit dem gregorianischen Zeitalter eröffneten Kampf mit den politischen Gewalten, die sie umgaben, um so mehr wuchs ihr Bedürfnis nach gebildeten, alles Wissen der Zeit beherrschenden Theologen. Unter dem gewaltigen Andrang und der wachsenden Verwicklung der ihr zufließenden Aufgaben konnte sie nicht hoffen, die Oberhand zu behalten, ohne einen auch durch Bildung hervorragenden und besonders leistungsfähigen Theologenstand. So kann es denn nicht wundern, die kirchlichen Gewalthaber der Zeit und insbesondere ihr Haupt, die

Päpste sich mit ganz besonderer Teilnahme dem Leben zuwenden zu sehen, das sich in den schon bezeichneten Territorien des Abendlandes unter Gelehrten regte. Die Päpste treten wiederholt als tatkräftige Gönner und Beschützer der Anfänge der mittelalterlichen Universitäten hervor. In der Tat bot die Kirche den Gelehrten bei weitem die reichsten Aussichten für ihr Fortkommen und für die Verwertung ihres Wissens und Könnens. Sehr zurück traten für jetzt noch die Staaten. Nichts ist dafür charakteristischer, als daß im zwölften Jahrhundert auch der Kaiser, wo er als Schutzherr für die Universitäten eintritt, wie 1158 Friedrich Barbarossa für Bologna, hiezu Motive ausspricht, die durchaus auf kirchlichen Idealen beruhen (Kaufmann, Gesch. der deutschen Universitäten I, 165). Zu dieser Förderung, welche die Theologie aus der allgemeinen Lage der Dinge und den allgemeinen Bedürfnissen der Kirche schöpfte, kommt noch hinzu der fördernde Einfluß der Aufgabe, die sie sich eben selbst gesetzt hatte. Jetzt, insbesondere seit Anselm, wußte die Theologie, was sie mit den weltlichen Wissenschaften sollte, und gerade sie hatte der Beschäftigung mit ihnen ein hohes Ziel gesteckt. Es sollte der Neubau einer vollkommeneren, selbst für den Unglauben unüberwindlichen Demonstration der Kirchenlehre darauf aufgeführt werden. Diese Aufgabe erklärt auch sofort die Richtung, welche der Aufschwung der Studien überwiegend nahm. Diese Studien umfaßten an sich zwar den gesamten Bereich des damals im Schema der sieben freien Künste und seines Triviums und Quadriviums gegliederten Wissens. Der Eifer der Scholaren galt also der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik. Aber doch durchaus nicht im gleichen Maße. Sofort drängten die Interessen der Theologie und die Aussichten, die sich auf ihrem Gebiete boten, die Dialektik stark vor. Der Köpfe der Scholaren hat sich aber in der Tat im zwölften Jahrhundert eine Art dialektischen Taumels bemächtigt. Eine aus damaliger Zeit überlieferte Anekdote illustriert denselben vortrefflich. Um das Jahr 1200 glänzte auf der Schule von Tournay als Lehrer der neuen scholastischen Theologie ein gewisser S i m o n. Von ihm erzählt jene Anekdote wie er einst, nach einer wieder vorzüglich geratenen Lektion auf seinem Katheder in die Worte ausgebrochen sei: „O Jesulein, Jesulein! wie sehr habe ich in dieser Lektion deine Lehre gekräftigt und erhöht! Wahrlich, wenn ich in böser Absicht als dein Feind es wollte, so würde ich es auch verstehen mit noch stärkeren Gründen und Argumenten sie zu schwächen und zu widerlegen" (Kauf-

mann, Gesch. der deutschen Universitäten I, 33). Das Geschichtchen mag ja erfunden sein, lehrreich ist es auf jeden Fall für das überschwängliche Bewußtsein, das sich damals des mit den Waffen der Wissenschaft ausgerüsteten Gelehrten bemächtigte und von welchem gehoben die Universitäten neben Kirche und Staat zur Großmacht heranwuchsen. Mit seiner Dialektik glaubte der Professor das Schicksal der Kirche auf seinem Katheder in den Händen zu halten. Welcher Stachel lag in solchen Träumen, sich der Dialektik nun auch wirklich zu bemächtigen! Sie mögen den unglaublichen Eifer erklären, mit dem sich die Scholaren des zwölften Jahrhunderts auf dialektische Studien stürzten, mit welchem insbesondere unter ihnen nun auch über die neuerdings in ihrer Erheblichkeit enthüllte Universalienfrage disputiert wurde. Da handelte es sich nicht allein um den einfachen Gegensatz realistischer und nominalistischer Begriffslehre, wie denn auch diese Bezeichnungen dem zwölften Jahrhundert noch nicht geläufig sind, sondern um eine ganze Reihe von vermittelnden Standpunkten außerdem, die man sich aus den alten Texten, die damals studiert wurden, aus Porphyrius, Boëthius, Marcianus Capella und anderen herauslas. Man hat denn unter den literarischen Resten, welche von diesen dialektischen Kämpfen noch erhalten sind, etwa 13 verschiedene Lösungen des Rätsels der Universalienfrage oder der Frage des Anteils der Allgemeinbegriffe am Sein unterschieden (Prantl II, 118 ff). Die Bedingungen, unter denen der Streit geführt wurde, d. h. das Maß von philosophischen Kenntnissen und Einsichten, das man dazu brachte, ist ja im allgemeinen bereits festgestellt. Sie verbesserten sich nur sehr allmählich und langsam, schließlich freilich in einer Weise, welche eine neue Epoche der Scholastik begründete. Die längste Zeit mußte sich auch noch das zwölfte Jahrhundert in seinen dialektischen Bestrebungen mit den dürftigen philosophischen Kenntnissen, insbesondere mit der nur sehr fragmentarischen Kenntnis des aristotelischen Organon begnügen. Wie verworren und unfruchtbar unter der Ungunst solcher Bedingung der Streit war, kann man sich denken, um so unfruchtbarer mit je ausschließlicherem Interesse er etwa um seiner selbst willen geführt wurde. Vielfach war das der Fall.[1])

---

[1]) Von einem Schüler jener Zeit wird erzählt, er habe sich, um sich zwischen einem realistischen und einem nominalistischen Lehrer zu entscheiden, an einen Wahrsager gewandt (Prantl II 81 f. Loewe Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus S. 47 Hauréau I 297.)

Oft vergaß man alle theologischen Zwecke, und es entwickelten sich dialektische Virtuosen, die über der Freude an ihren vielfach zu bloßer Spielerei ausartenden Disputationen ganz vergaßen, daß es sich dabei um etwas anderes handle als um die siegreiche Durchfechtung eines beliebigen, manchmal recht nichtigen dialektischen Problems. Man disputierte, wie ein damaliger Zensor dieses dialektischen Virtuosen-treibens sagt, etwa um die Frage, ob das Schwein, das einer am Stricke führt, vom Stricke oder vom führenden Individuum geführt werde. Ueberhaupt darf man nicht vergessen, der wiedererwachte Eifer für die Wissenschaften lebte aus eigner Wurzel; er war keineswegs von der Kirche erzeugt, unterlag keineswegs rein nur ihrer Verfügung und ließ sich nicht willenlos und ausschließlich in das Bett der Theologie leiten. Von der Energie der ganzen Bewegung erhält man vielmehr die rechte Vorstellung, wenn man nicht übersieht, was sich davon von der Kirche so zu sagen emanzipierte — und wenn auch nicht gegen sie, so doch auch nicht durchaus in ihrem Dienste seine eignen Wege ging. Es fehlt denn namentlich im reichen Leben der französischen Schulen nicht an wissenschaftlichen Bestrebungen, welche ihre Selbständigkeit behaupten und ihre eignen Ziele verfolgen.

SECHZEHNTES KAPITEL.

DIE SCHULE VON CHARTRES.

Seit dem bald nach 1150 gestorbenen, also in der ersten Hälfte des Jahrhunderts blühenden Meister der Schule von Chartres[1] Bernardus Silvestris und seinem kaum jüngeren Schüler Wilhelm von Conches, sieht man einmal ohne Bevorzugung der Dialektik den Betrieb der Wissenschaft sich auf die Gesamtheit ihrer damals erfaßten Disziplinen erstrecken und im Zusammenhang damit selbst die Absicht aufleben, leitende Grundgedanken dieser Gesamtheit zu einer eignen Philosophie oder zusammenhängenden Weltansicht zusammenzufassen. Natürlich ist, wenn wir diese Philosophie eine „eigne" nennen, dieser Begriff mit dem Körnlein Salz zu nehmen, das sich aus allem was man schon vom Mittelalter weiß, hier von selbst ergibt. Auch hier handelt es sich schließlich doch nur um ein schülerhaftes, selbständigen Denkens ermangelndes Zusammenlesen einer Art Gesamtanschauung der Dinge aus dem traditionellen, in der Schule tradierten Material. Das Resultat kann im vorliegenden Falle kein anderes sein als ein höchst verworrenes,

[1] [Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge 1895.]

phantastisch-realistisches, metaphysisches Gedankensystem. Verworren und phantastisch infolge des dazu verwendeten Materials und der noch geringen Uebung in seiner Verwendung. Realistisch ebenso notwendig, da die einzige Metaphysik von der die Gelehrten des Mittelalters wußten, zunächst nur die platonische war, in einer freilich äußerst trümmerhaften und undeutlichen Gestalt. Ein merkwürdiges Zeugnis dieses auf Grund des überlieferten Schulmaterials im zwölften Jahrhundert unternommenen Wagnisses eine in gewissem Sinne selbständige wissenschaftliche Welterklärung zu liefern, liegt in dem Werk des Bernhard Silvester vor, das unter dem Titel *de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus* zuerst 1876 vollständig gedruckt worden ist. Interessant ist aber dieses Werk vornehmlich eben als Beweis der nicht durchgängig direkt auf die Theologie gerichteten wissenschaftlichen Bestrebungen, die im Stande waren, sich von deren besonderen Interessen abzukehren und ihre eignen Wege zu verfolgen. In dieser Abkehr liegt zunächst auch vor allem die Möglichkeit einen Konflikt mit der Kirche zu vermeiden. Den allgemeinen kirchlichen Anstrich gibt einem System wie dem Bernhards das Material, aus dem es zusammengebracht ist, von selbst. Kümmert sich der Verfasser nur nicht um die theologische Aufgabe der Zeit, so hat er alle Wahrscheinlichkeit für sich in Ruhe gelassen und selbst respektiert zu werden. Eben über diese Grundbedingung unangefochtener Existenz solcher Bestrebungen setzt sich Bernhards Schüler Wilhelm von Conches weg. Natürlich macht er sofort seine Erfahrungen. Bernhard hält sich in seiner Schöpfungsgeschichte bis zu anscheinend vollständiger Entfremdung vom kirchlichen Dogma fern, er ist eines der merkwürdigsten Beispiele der Wucht, mit welcher die Tradition des Altertums in ihrer vollen Breite, nicht nur in ihrem kirchlichen, auch in ihrem weltlichen Teile noch auf dem Mittelalter lastete. Wilhelm von Conches sieht sich in der Lage in einem letzten Werke über Philosophie Ansichten zurückzunehmen, mit denen er Anstoß erregt hatte. Diese Ansichten betrafen die Trinität und die Schöpfungsgeschichte. Er hatte sich für berechtigt gehalten, den Wortlaut der Erzählung der Genesis, wo er sich mit den Voraussetzungen seiner Philosophie nicht vertrug, selbständig allegorisch zu interpretieren. Daß Gott den Menschen aus einem Erdkloß gebildet, will der Platoniker trotz Gen. 2, 7 nicht annehmen. Von Gott stammt nur die Seele, der Leib des ersten Adam ist dagegen durch das Wirken der Naturkräfte aus demjenigen Teile der Materie entstanden, in welchem die Elemente

sich einigten, ja er ist vielmehr das Werk der Dämonen. Auch daß Gott das Weib aus der Rippe des Mannes geschaffen, soll nicht buchstäblich zu verstehen sein. Die Worte hätten vielmehr zu bedeuten, der Leib des Weibes entstamme einem andern Teile jener nämlichen, besonderen Materie als der Adams, sofern er nicht ganz dem Adams gleich, aber auch nicht ganz verschieden davon war.

Eben diese Schule von Chartres liefert ein fast noch lehrreicheres Beispiel ursprünglicher und intensiver Bildungsbestrebungen in dem Schüler ihrer ersten Meister Bernhard Silvester und Wilhelm von Conches, in Johann von Salisbury. Ein Engländer, um 1115 geboren, besucht zu seiner Ausbildung in den dreißiger und vierziger Jahren des zwölften Jahrhunderts mehrere der damals berufensten nordfranzösischen Schulen und wird nach seiner Rückkehr in seine Heimat vom Erzbischof Theobald von Canterbury als dessen Sekretär angestellt. In dieser Stellung bleibt Johannes Parvus — so lautete sein eigentlicher Name, er wird aber gewöhnlich nach seinem Heimatort Saresberiensis genannt — fast dreißig Jahre, bis 1176, der vertrauteste Berater dreier Erzbischöfe von Canterbury. In welch bewegter, schwieriger Zeit er diese Stellung bekleidete, wird sofort anschaulich, bedenkt man, daß der mittlere jener drei Bischöfe Thomas Becket war. So ist denn Johannes von Salisbury in einen der heftigsten Kämpfe der Kirche um ihre selbständigen Rechte gegen den Staat hereingezogen. Sein Amt beruft ihn zur Vertretung kirchlicher und päpstlicher Ansprüche; als ihr strengster und standhaftester Vorkämpfer waltet er. Thomas Becket fällt auf gewaltsame Weise; aber sein Sekretär Johann, nachdem er bis dahin alle Fährlichkeiten seines Patrons, insbesondere seine Exile mitgemacht hat, behauptet sich auch nach Beckets Ermordung Ende 1170 in seiner Stellung als geistlicher Rat des Erzbistums Canterbury bei Beckets Nachfolger Richard, bis er nach sechs Jahren als schon bejahrter Mann selbst noch zum Bischof von Chartres in Frankreich, wo er ja von früheren Jahren her mancherlei Verbindungen hatte, berufen wird. In dieser Würde stirbt Johann nach deren vierjähriger Bekleidung.

Der historische Ruhm des Johannes von Salisbury ruht hauptsächlich auf seinen Schriften, an denen schon ihre graecisierenden Titel *Entheticus, Metalogicus, Policraticus,* wobei jedesmal ein seltsames Quid pro quo vorliegt, charakteristisch sind. Diese Schriften sind in der Tat das sprechendste Zeugnis der Höhe dessen, was die allgemeine, nur auf sich selbst gestellte Bildung im zwölften Jahrhundert genannt werden

kann. Denn ihr Verfasser ist das Muster eines sogenannten gebildeten Mannes. Johann von Salisbury liegen alle Schulinteressen fern. Um keine Disziplin an und für sich ist ihm zu tun, sondern nur um die Bereicherung seines Wissens und Könnens mit allen Hilfsmitteln, welche die Zeit bietet, darum aber auch weder um Förderung der Philosophie als solcher noch der Theologie. Als Philosoph ist er Skeptiker, als Theolog ein strenger Anhänger der Tradition, der an ihrer Umgestaltung kein Interesse hat. Daher ist er auch der einseitigen Zuwendung der Studien auf Dialektik abhold. Den großen philosophischen Streit der Zeit um die Universalien hält er für ziellos und vergeblich, die dialektische Behandlung der Kirchenlehre für ebenso unnütz, ja für verwerflich; um so ungebundener dagegen gehört sein Interesse jeglicher damals möglichen Erweiterung seiner Bildung. Dank diesem allgemeinen Charakter Johanns von Salisbury als Gelehrter sind seine Schriften eben auch so unschätzbare und reichhaltige Quellen für die Kenntnis wissenschaftlicher Bildung des zwölften Jahrhunderts und seiner Schulen. Von besonderer Bedeutung wird sein Charakter als Muster des allgemein gebildeten Zeitgenossen noch dadurch, daß er zugleich ein hoher Prälat ist, und zwar dies nicht nur durch seine offizielle Würde, sondern seiner ganzen Denkweise nach. Er ist in den Kämpfen der Zeit ein streng gesinnter, energischer Mann der Kirche, daher, obwohl er gerade gar kein Theologe ist, doch in seiner Weise ein höchst charakteristischer Zeuge des Interesses, das die damalige Kirche an der aufblühenden Bildung nahm. Darum läßt er sich auch in einer Geschichte der Theologie des Zeitalters nicht übergehen, obwohl er, wie sich aus dem über ihn Gesagten ergibt, abseits von dem eigentlichen Entwicklungsstrome der Theologie steht. Denn er nimmt keinen Anteil an der Frage, die auf diesem Gebiete nun einmal durch den Gedanken einer dialektischen Neugestaltung der Kirchenlehre, wie er um die Wende des elften und zwölften Jahrhunderts aufgelebt war, in die Zeit geworfen wurde. Als Förderer der Theologie sind natürlich die Männer viel bedeutender, welche an dieser Frage unmittelbar Anteil nehmen und den bestehenden Gegensatz verkörpern. Als entschiedene Vertreter der Dialektik und ihrer Anwendung auf die Theologie ragen besonders hervor Peter Abaelard und neben ihm Gilbert Porretanus.

SIEBENZEHNTES KAPITEL.

PETER ABAELARD 1079—1142.

Das Schicksal des durch seine bedeutende und sehr aufregende Persönlichkeit großes Aufsehen bei seinen Zeitgenossen erregenden Abaelard ist nicht nur seinem entschiedenen Ehrgeize, seiner Eitelkeit und großen Unbeständigkeit zuzurechnen, es ist auch zu einem guten Teil die Folge eines tragischen Widerspruchs, in dem gerade seine eigentümlichsten und glänzendsten Gaben mit den herrschenden Begabungen seiner Zeit standen.[1]) Mit der in Briefform abgefaßten *Geschichte meines Ungemachs (Historia calamitatum)* wirft er einen klagenden Rückblick auf alle Unbill, welche ihn während seines Lebens betroffen haben soll. Auch im berühmten Briefwechsel mit seiner Geliebten Heloïse, der jedenfalls schon ursprünglich für Veröffentlichung bestimmt gewesen war, hat er dafür gesorgt bei der Nachwelt in Erinnerung zu bleiben.

I. Der Mensch.

Er war der Sohn eines bretonischen Ritters Namens Berengar, des Herrn des Fleckens le Pallet bei Nantes in der Bretagne, der sein Geburtsort gewesen ist. Von demselben und von dem Rufe, den er sich besonders als Lehrer der Dialektik erworben hat, nennt man ihn im zwölften Jahrhundert oft den Peripateticus Palatinus. Schon früh empfand er Beruf zu einer wissenschaftlichen Wirksamkeit, verzichtete auf

[1]) Wenn das Kirchengeschichtliche Lehrbuch von Kurtz (§ 103, 2 der 11. Aufl.) hehauptet, Abaelard habe den augustinisch anselmischen Satz, daß der Glaube dem Erkennen vorangehe, dahin umgekehrt, daß nur das Eingesehene zu glauben sei oder gar, er habe „mit seiner dialektischen Klopffechterei mutwillig die Pfeiler der Heilswahrheit zerstört, um sie dann nach eigenem Gutdünken gemodelt zu seiner Selbstverherrlichung wieder aufzurichten" — wonach Abaelard nichts anderes wäre als ein eitler, radikaler Aufklärer —, so wird da, wie auch bei H. Reuter, Abaelard ganz aus dem mittelalterlichen Gegensatz von Scholastik und Mystik herausgerissen und seine Erscheinung um den Zusammenhang mit der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie gebracht. Nun ist er aber nicht eine solche schemenhafte Abnormität, sondern eine besonders charakteristische und menschlich bedeutende Gestalt. Reuters Schilderung Abaelards wie die Berengars ist eine Karrikatur, wofür ich nur auf S. M. Deutsch, Peter Abaelard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts (1883) hinweisen will — ein Buch, welches überhaupt zu den besten neuern Publikationen über Geschichte der Scholastik gehört und jedenfalls künftighin Abaelard sicherstellen wird gegen eine so vollständige und ungerechtfertigte Verkennung seines höchst positiven Verhältnisses zum Kirchenglauben des Mittelalters. [Neuerdings J. Mac Cabe, Peter Abélard, (New York 1901).]

sein Erstgeburtsrecht. Sein Erbrecht den Brüdern überlassend, beschloß er sich der Wissenschaft zu widmen. Sein erster Lehrer scheint der uns schon bekannte nominalistische Dialektiker Roscellin gewesen zu sein, mit welchem er sich, wie ihm dies leicht passierte, später bitter verfeindete.[1]) Folgenreicher für ihn war das Zerwürfnis mit seinem realistischen Meister Wilhelm von Champeaux. Wilhelm von Champeaux gilt als der systematische Begründer des Realismus im zwölften Jahrhundert. Bei Anselm bildet dieser nur die stillschweigende Grundlage seiner Darstellung der Dogmen von der Trinität, von der Menschwerdung, vom Fall der Engel. Aber schon Odo von Cambrai 1106 in seinem Traktat de peccato originali entwickelt denselben systematisch, allerdings nur im Zusammenhange mit einem theologischen Probleme und nicht für sich, während Wilhelm von Champeaux als Lehrer der Dialektik und dabei zugleich als eine Hauptautorität für die Lehre des Realismus genannt wird. Er dozierte 1100 an der Kathedralschule zu Notre Dame in Paris. Die kleinen theologischen Traktate, die sich von ihm erhalten haben, ziehen in keiner besonderen Weise die Aufmerksamkeit auf ihn. Nur was Abaelard über ihn berichtet, gibt ihm eine gewisse Bedeutung in den dialektischen Streitigkeiten der Zeit. Seine Meinung in der Frage, wie die Universalien ein vielen Gemeinsames sein können, war, daß ein und dasselbe stets mit sich identische Reale in ungeteilter Ganzheit, wesenhaft (essentialiter) und zugleich allen seinen Individuen innewohne, so daß zwischen diesen keine Wesensdifferenz bestehe, sondern sie lediglich durch die Mannigfaltigkeit der Akzidentien, d. i. der zufälligen Bestimmungen sich von einander unterscheiden. Dasselbe hatte in der Hauptsache schon Odo von Cambrai vertreten. Abaelard scheint diese Ansicht hauptsächlich mit dem Argument bestritten zu haben, daß bei solcher Schätzung der die Individuen unterscheidenden Bestimmungen, schließlich auch alle Substanzen ununterscheidbar in einander übergingen und mit einander identisch würden, so daß sie schließlich sich auch von der einen Substanz Gottes nicht unterscheiden und es überhaupt nur noch eine Substanz gebe.

---

[1]) Er schweigt von ihm in der Hist. calam., aber doch nicht überhaupt wenn der in der Dialectica in Cousin's Ouvrages inédits d'Abaelard p. 471 erwähnte *magister noster Ros.* wirklich Roscellin ist. Angenommen wird er auch von Deutsch S. 28. Nach Stölzle ist aber der von ihm wieder aufgefundene Tractat Abaelard's de unitate et trinitate divina herausgeg. Freiburg i/Br. 1891 vornehmlich gegen Roscellin gerichtet S. 26 ff. [Siehe oben S. 207 Anm.]

Nachdem Wilhelm von Champeaux ihn lange von Paris fernzuhalten gewußt hatte, will Abaelard ihn doch zuletzt gezwungen haben, seine bisherige realistische Lehrweise aufzugeben, worauf das Glück als Lehrer zwischen beiden hin und her geschwankt habe und es täglich in Paris — Abaelard konnte daselbst seine Vorträge nur außerhalb der Stadt bei der Kapelle der heil. Genoveva halten — zu dialektischen Turnieren zwischen ihren Schülern kam. Für die Lorbeeren die Abaelards Schüler dabei errungen, glaubt Abaelard mit bescheidenerem Gefühle als Ajax, aber doch kühnlich sich auf dessen Worte bei Ovid berufen zu können:

Si quaeritis hujus
Fortunam pugnae, non sum superatus ab illo.
Und fraget ihr mich was der Ausgang des Kampfes war,
Nun: nicht jener ist Sieger gewesen!

Später, nach einer Reise in seine Heimat, nahm Abaelard die Vorträge nicht wieder auf, wendete sich in seinem 34. Lebensjahre dem Studium der Theologie zu. Nach dem Wortlaut seiner Erzählung sieht es fast so aus, als sei ihm auch dieser Wechsel durch Eifersucht auf seinen Gegner Wilhelm von Champeaux eingegeben worden, der eben Bischof von Châlons geworden war und im Begriffe stand, in dieser Stellung als Lehrer der Theologie sich Ruf zu verschaffen. Jedenfalls suchte Abaelard denselben Lehrer dafür auf, den auch Wilhelm gehabt hatte, den wegen seiner Gelehrsamkeit weit berühmten Anselm, der neben seinem Bruder Radulf seine Schule in Laon hielt. Es wiederholte sich hier der Kampf zwischen Lehrer und Schüler. Der alte Anselm schien Abaelard tief unter seinem Rufe zu stehen, er kam ihm nur wie ein seichter Schwäzer vor oder wie der mit Unfruchtbarkeit geschlagene Feigenbaum des Evangeliums. Er stellte allmählich den Besuch der Vorträge des Lehrers ein und dachte auch hier nur daran, es selbst besser zu machen. Seinen Kommilitonen machte er kein Hehl aus seinem Befremden darüber, daß man zum Verständnis der Bibel außer dem Text selbst und einer der üblichen Glossen noch eines Kommentars bedürfe. Er ließ sich dazu herausfordern über irgend einen beliebigen Text unter Zuziehung nur einer Glosse Vorträge zu beginnen. Man schlug ihm einen dunkeln Abschnitt des Ezechiel vor, und Abaelard selbst wollte damit nicht länger als bis zum folgenden Tage warten. Ja als sein Beginnen allzu verwegen erschien, sagte er, es sei nicht in seiner Gewohnheit sich auf Uebung, sondern auf seinen Geist zu verlassen. Vor wenigen Zuhörern fing er wirklich tags darauf an, wie er selbst gesteht.

Um so rascher habe sich von da ab sein Hörsaal gefüllt, bis auch hier Anselms Eifersucht, von mißgünstigen Schülern rege gemacht, in der Meinung für die Vorträge eines, wie er dafür hielt, noch unreifen Schülers verantwortlich zu sein, sie ihm verbot. Abaelard wendete sich wieder nach Paris, hielt daselbst nebeneinander theologische und dialektische Vorträge, wiederum mit glänzendem Erfolge, bis ihn eine Katastrophe vollständig aus seiner Bahn warf, deren Erzählung er mit folgender Betrachtung einleitet: „Doch da das Glück die Toren stets aufbläht und die weltliche Sorglosigkeit die Seelenstärke entnervt und durch die Lockungen des Fleisches leicht schlaff macht, so begann ich, da ich mich nun für den einzigen Philosophen der Welt hielt, weiter keine Beunruhigung besorgen zu müssen meinte, nachdem ich bis dahin in der größten Enthaltsamkeit gelebt hatte, meinen Leidenschaften den Zügel schießen zu lassen, und je weiter ich auf der Bahn der Philosophie und der Schriftauslegung gelangt war, um so mehr entfernte ich mich von Philosophen und Theologen durch die Unreinheit meiner Sitten. Denn es steht fest, daß Philosophen, geschweige denn Theologen d. h. Ausleger der heiligen Schriften, sich durch Enthaltsamkeit besonders ausgezeichnet haben.“ Aber es habe ihn auch „die Gnade Gottes von Unzüchtigkeit wie von Hochmut durch schwere Demütigung geheilt.“ Es folgt die Geschichte seiner Liebe zu Heloïse der schönen und begabten Nichte eines Pariser Kanonikus Fulbert. Abaelard trat nach Kampf und Verrat als Mönch in das alte Kloster St. Denis bei Paris ein; mehr Scham als frommer Drang trieb ihn zu diesem Entschlusse an, während Heloïse zu Argenteuil mit Begeisterung den Schleier nahm, in der Meinung nur so ihre Schuld an Abaelards Unglück sühnen zu können. Er nahm daselbst seine Tätigkeit als Lehrer im Fache der weltlichen Wissenschaft und in der Theologie auf mit dem alten Erfolge. Die Mißgunst seiner Gegner wurde dadurch aber gereizt. Im Bereich der Theologie gab Abaelard zweien seiner Mitschüler in Laon, die ihm schon früher besonders aufsässig gewesen waren, Alberich von Reims und dem Lombarden Lotulf eine neue Handhabe für ihre Angriffe durch die erste theologische Schrift, zu deren Abfassung er sich durch das Begehren seiner nach rationeller Begründung der Kirchenlehre verlangenden Schüler[1]) bewegen ließ, und die er wenigstens unter diesen

[1]) Das Verlangen dieser Schüler (Hist. calam. 9) charakteristisch verschieden von dem der Schüler Anselm's von Canterbury, welchen dieser sein Cur deus homo bewilligte.

Schülern in Umlauf brachte. Es war der Versuch einer rationellen Begründung der Trinitätslehre, der aber Abaelards Gegnern tritheistisch erschien und gegen welchen es ihnen gelang, ein kirchliches Verfahren eröffnen zu lassen. Sie gewannen den Erzbischof von Reims Radulfus und den damals in Frankreich reisenden päpstlichen Legaten Kuno von Praeneste. Vor einem kleinen zu Soissons versammelten Provinzialkonzil, ungeachtet der Fürsprache des Bischofs Gaufrid von Chartres, wurde Abaelard gezwungen, sein Buch eigenhändig ins Feuer zu werfen; es wurde dem beredten Mann nicht einmal gestattet, das orthodoxe Glaubensbekenntnis, das er darauf zu sprechen hatte, mit eignen Worten vorzutragen, sondern von ihm die Vorlesung des sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnisses verlangt. Er wurde dann dem Medarduskloster in Reims zur Einsperrung übergeben. Später wurde ihm erlaubt nach St. Denis zurückzukehren, woselbst sich neue Schwierigkeiten ergaben. In Beda's Kommentar zur Apostelgeschichte studierend, war Abaelard auf dessen Notiz gestoßen, der A. G. 17 genannte Areopagite Dionysius sei nicht Bischof von Athen, sondern von Korinth gewesen. Damit wurde die Meinung hinfällig, die der Abt Hilduin vertreten hatte, jener Bischof sei, nachdem er in Athen seines Amtes obgelegen hatte, in Frankreich erschienen. Abaelard ließ sich zur Behauptung hinreißen, des gelehrten und älteren Beda's Autorität möchte größer sein als die des Hilduin. Von Seiten eines Mönches des Klosters des heil. Dionysius schien dies der unerträglichste Frevel. Der Abt drohte ihn dem König von Frankreich auszuliefern als einen Mann, der sich an einem Kleinod der Krone vergriffen.[1]) Abaelard floh zu dem ihm geneigten Grafen Theobald von Champagne, der sich seiner annahm. Nach langen Verhandlungen gelang es die Entlassung Abaelards aus St. Denis zu erwirken unter der Bedingung, daß er sich in kein Abhängigkeitsverhältnis zu einer andern Abtei begebe. Er richtete sich bei Troyes eine Einsiedelei ein und versammelte hier wiederum eine große Zahl von Schülern um sich, die seiner Armut zu Hilfe kamen und die Behausung ausbauten. Auf den gewaltigen Einfluß von Norbert, den Stifter der Praemonstratenser, und den des heil. Bernhard von Clairvaux führt Abaelard zurück, von hohen weltlichen und geistlichen Behörden als Ketzer verdächtigt worden zu sein. Hatte er sich damals schon über den heil. Norbert in der Weise

---

[1]) Später hat er selbst für gut gehalten, seine Zweifel über die Person des Areopagiten, insbesondere seine Identität mit dem Bischof von Korinth preiszugeben. S. einen an den Abt Adam von St. Denis gerichteten Brief Opp. I, 682 ff.

ausgesprochen, wie er es in einer uns erhaltenen Predigt tut, so kann es nicht wundern, wenn Norbert sein Freund nicht war. Abaelard drückt in ihr sein Mißfallen aus über die Wirksamkeit mancher angeblicher Wundertäter bei der leichtgläubigen Menge, über Totenerweckungen: „Mit Staunen haben wir dies neuerdings Norbert und seinen Mitapostel Tartitus sich anmaßen sehen und lachen müssen. Nachdem beide längere Zeit vor dem Volke in Gebet versunken dagelegen und ihre Erwartungen sich nicht erfüllten, sie beschämt von ihrem Vorhaben absehen mußten, begannen sie schamlos auf das Volk zu schelten, weil der Unglaube der Leute ihrer Gottseligkeit und ihrem beständigen Glauben im Wege stünde.“ Die Unhaltbarkeit seiner Stellung wurde ihm klar; er verließ seine Einsiedelei, die er Paraklet genannt und dadurch außerordentlichen Anstoß erregt hatte, und nahm mit Einwilligung des Abtes von St. Denis einen Ruf zum Abt des fernen, in der Bretagne in der Diocese Vannes gelegenen Klosters St. Gildas an. Unter Papst Innocenz II. scheint er noch als Abt daselbst fungiert zu haben, als dieser Papst den Nonnen des Paraklet die Schenkung Abaelards bestätigte. Der Abt von St. Denis hatte sich auf Grund gewisser Rechtstitel in Besitz des Nonnenklosters von Argenteuil gesetzt, in welchem Heloïse Priorin war und die Nonnen von dort ausgewiesen, worauf Abaelard sie in seiner ehemaligen Behausung aufgenommen hatte, fortan als geistlicher Aufseher und Berater dieses Nonnenvereins. Bald darauf muß Abaelard St. Gildas verzweifelnd verlassen haben. Er taucht wieder in Paris auf dem Mont St. Geneviève auf; dies steht durch das Zeugnis des Johann von Salisbury fest, der 1136 nach Paris gekommen war und Abaelards Zuhörer wurde. In diese Zeit fallen wohl seine meisten Schriften. Aus unbekannter Veranlassung brach er seine Lehrerwirksamkeit wieder ab, geriet unter abermalige Anklage als Irrlehrer. Diese, durch Wilhelm von St. Thierry erhoben, erwies sich für ihn verderblich. In einer heftigen Anklageschrift wendete sich der ehemalige Abt von St. Thierry, damals Mönch des Cistercienserklosters zu Signy mit einem Begleitschreiben an Bernhard von Clairvaux und den Bischof Gaufrid von Chartres, der sich zwar einst zu Soissons Abaelard's angenommen hatte. „Von neuem lehrt und schreibt Abaelard neue Dinge. Seine Bücher gehen über das Meer und über die Alpen, seine neuen Meinungen über den Glauben werden durch die Provinzen und Reiche verbreitet, häufig vorgetragen und frei verteidigt, so daß sie auch bei der römischen Kurie Ansehen haben sollen.“ Bernhard suchte Abaelard

zur Zurücknahme der ihm vorgeworfenen Lehrsätze zu bewegen, was ihm jedoch nicht gelang. Abaelard wandte sich aber doch an den Bischof von Sens mit der Bitte zwischen ihm und Bernhard eine Disputation vor kompetenten Richtern zu veranstalten. Es kam 1141[1]) eine stattliche Versammlung zu Sens zusammen, welcher selbst König Ludwig mit seinem Hofstaate beiwohnte und zu der auch Bernhard vom Bischof Heinrich eingeladen worden war, sich zur Disputation einzufinden. Von den in dieser Ladung liegenden Aufforderungen war aber die eine dem heil. Bernhard eben so genehm wie die andere unbequem. Zu Sens erscheinen und daselbst allen seinen Einfluß gegen Abaelard aufbieten, war ihm ganz recht; aber mit Abaelard disputieren, daran lag ihm durchaus nichts. Er sagte zu, lehnte aber im voraus ab sich in einen Kampf einzulassen. Er selbst sei einem so geübten Dialektiker nicht gewachsen, die Schriften Abaelard's genügten vollkommen, um die versammelten Bischöfe ihres Amtes walten zu lassen. So erschien Bernhard auf der Synode, indem er sich das ihm für zweckmäßig erscheinende Verfahren vorbehielt.[2]) Er begann sofort mit Predigten, um das Volk aufzufordern, für den Ketzer Abaelard zu beten. Das hieß von seiten eines Mannes, dessen geistliche Reden einen so unwiderstehlichen Einfluß auf die Massen der Zeit hatten, den sichersten Weg zur Vernichtung Abaelards einschlagen. Er setzte die Verdammung der aus Abaelard's Schriften ausgezogenen und angeblich haeretischen Sätze als haeretisch noch vor jeder Anhörung Abaelards durch. Abaelard appellierte an den Papst; er hatte Schüler unter den Kardinälen und mochte auf sie zählen. Bernhards Betreiben bei der Kurie setzte sich aber durch. Während Abaelard noch hoffte, hatte Innocenz das Urteil schon gesprochen. Er erklärte die inkriminierten Sätze für haeretisch. Als Haeretiker sollte fortan Abaelard schweigen und zur Sicherung dieses Schweigens in ein Kloster gesperrt, seine Schriften verbrannt, seine Anhänger exkommuniziert werden. Nicht sowohl materiell als formell war das Urteil auffällig. Der Kurie, die damals darauf bedacht war die mühsamen Ergebnisse ihres harten Kampfes mit den fränkischen Kaisern zu behaupten und am

---

[1]) Die neuerdings nach Deutsch (Die Synode von Sens 1141 und Verurteilung Abaelards 1880) gewöhnlich angenommene Zahl 1140 ist doch sehr zweifelhaft (s. Vacandard Revue des questions historiques Bd. 50 [1891] S. 235—243: Chronologie Abaelardienne: la date du Concile de Sens: 1140).

[2]) [W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abaelard, Gött. Gel. Nachr. 1898 S. 397.]

Vorabend ihres Kampfes mit den Staufen sich befand, lag natürlich nichts ferner als besonderes Interesse für eine kritische Theologie, die jedenfalls ganz andere Ziele hatte als der politischen Machterweiterung der Kirche zu dienen und eben darum dieser nur hinderlich sein konnte. Höchst auffallend war aber, daß die Kurie in dieser Weise einen Angeklagten, der an sie appelliert hatte, noch vor dessen Anhörung seinen Anklägern preisgab, in vollkommenem Widerspruch zu ihrer konstanten Praxis in solchen Dingen, zu ihren sonst eifersüchtig gehüteten Kompetenzen. Zur Erklärung muß, außer der geringen Sympathie, welche die Theologie Abaelard's an sich in Rom erwarten durfte, die besondere Ungunst des Moments für seine Sache hinzugenommen werden. Einmal befand sich die Kurie gerade in einem Zustande der Schwächung, der die rücksichtslose Entfaltung ihrer Machtvollkommenheit beschränkte. Innocenz II. saß damals zwar schon elf Jahre auf dem päpstlichen Stuhle, aber erst seit drei Jahren allein. Zunächst war es zu einer Doppelwahl und damit zu einem bösartigen und langwierigen Schisma gekommen, während dessen, um sich gegen den Gegenpapst Anaclet zu behaupten, Innocenz nach gar mancher Seite Verpflichtungen auf sich genommen hatte, niemandem gegenüber mehr als dem heil. Bernhard, dessen Ansehen ganz besonders den Pontifikat Innocenz des II. über die gefährlichsten Jahre hinweggebracht hatte. Nun war Anaclet II. zwar vor ein paar Jahren, 1138, gestorben und das Schisma so gut wie erledigt, aber es wirkte noch empfindlich nach. Dazu kam, daß Abaelards Sache sich für ihn in verhängnisvoller Weise in Rom mit einer anderen verwickelte, mit der Arnold von Brescia's. Viel unmittelbarer den politischen Ansprüchen der Kurie gefährlich als Abaelard war dieser eben auftretende kirchenpolitische Agitator mit seiner Verwerfung alles weltlichen Besitzes der Kirche. Arnold war Abaelard's Schüler gewesen und gleichfalls von Bernhard bei der Kirche denunziert worden. Gleichzeitig und ganz ähnlich wie über Abaelard wurde in Rom denn auch über Arnold entschieden. Die letzte Milderung seines Schicksals dankte Abaelard der Teilnahme des damals schon greisen Abtes von Clugny, Peter dem Ehrwürdigen. Nicht nur nahm der ihn bei sich auf, er erwirkte beim Papst durch ein eigenhändiges Schreiben für Abaelard Absolution und die Erlaubnis, Mönch zu Clugny zu werden. Auch kam es durch seine Vermittlung noch zu einer Zusammenkunft und wenigstens äußerlichen Versöhnung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux. Die Aeußerlichkeit der Versöhnung ergibt sich aus einer

kurzen Apologie der zu Sens verworfenen Sätze, die sich noch von der Hand Abaelards erhalten hat, welche diese Sätze zwar interpretiert und teilweise mildert, aber keineswegs zurücknimmt. Noch stärker würde der Eindruck der äußerlich gebliebenen Austragung des Streites zwischen Abaelard und Bernhard sein, existierte noch eine größere Apologie, welche Abaelard auch noch um diese Zeit verfaßte, nach dem was man von den darin gegen Bernhard enthaltenen Beschuldigungen und sonst hört. Doch wenn er auch für sich seine Sache nicht aufgab, war Abaelard nur noch ein gebrochener Mann. Krank war er schon zu Clugny angekommen, und bald schien er den Aufenthalt daselbst nicht mehr ertragen zu können. So versetzte ihn Abt Peter zur Erholung in das Clugny gehörende Priorat St. Marcel bei Châlons sur Saône. Hier aber starb Abaelard schon am 21. April 1142. Seinen Tod teilte Peter der Ehrwürdige der Aebtissin Heloïse mit in einem ebensosehr ihm und der edeln Milde seiner Gesinnung wie der Adressatin zur Ehre gereichenden Briefe.

II. Der Schriftsteller.

Abaelards Schriften zerfallen in zwei Hauptgruppen, philosophische und theologische. Unter den philosophischen tritt ein weitläufiges Lehrbuch der Logik hervor, das sich der Isagoge des Porphyrius, den aristotelischen Traktaten über die Kategorien und περὶ ἑρμηνείας sowie ein paar Schriften des Boëthius anschließt. Außerdem gibt es noch besondere Glossen Abaelards zu diesen Texten, zur Isagoge des Porphyrius sogar zwei verschiedene.[1]) Als entschiedener Gegner des Realismus des Wilhelm vom Champeaux, tritt er auch in seinen Schriften als Bestreiter der realistischen Anschauung von den Allgemeinbegriffen auf. Es sind ihnen ausgezeichnete Eigenschaften nachzurühmen. Er arbeitet zwar noch mit dem alten Material, besitzt aber eine gründliche Kenntnis davon, weiß es scharfsinnig zu behandeln, und es zeichnen sich seine Arbeiten durch einen klaren Styl aus. Die Universalienfrage hat er freilich nicht gelöst; in einer keineswegs konsequenten und prinzipiellen Stellung dazu, so herb er die zu seiner Zeit berufensten Realisten bestreitet, schwankt er ziemlich unklar zwischen

[1]) Von denen die für Abaelard's Ansichten über die Universalienfrage besonders wichtigen Glossulae super Porphyr. leider nur in der franz. Übersetzung Rémusats bis jetzt bekannt sind. [B. Geyer, Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten (1913. Festschrift für Cl. Bäumker). Ebenda: G. Ghellink, Dialectique et dogme au X[e] — XII[e] siècles].

nominalistischen und realistischen Ansichten und denkt deshalb nicht daran, den Streit des Plato und des Aristoteles über die Ideen zu entscheiden, da er vielmehr Anhänger beider Philosophen sein will. Er erkannte aber wohl den Widerspruch des herrschenden Realismus an einzelnen Punkten, und dies war bei seiner noch beschränkten Kenntnis des Organon umso verdienstlicher. Aber wie Abaelard bei allem Staub, den sein Auftreten als Lehrer der Dialektik zeitweise aufgeworfen hat, doch in diesen Dingen sich nicht über die Anschauungen seiner Zeitgenossen erhob und nicht einmal unter diesen neue und aufklärende Anschauungen auf die Bahn brachte, das kann man aus dem Lobe, das er unter ihnen als Dialektiker einerntete, abnehmen. Daß er ein großer Aristoteliker sei, das gestanden ihm selbst seine größten Gegner zu, wie z. B. der heil. Bernhard. Abaelard selbst war bisweilen die Art unleidlich, wie er auf Kosten des guten Rufs seiner Rechtgläubigkeit als Peripatetiker anerkannt wurde. Und doch läßt sich von ihm her nicht die geringste Spur eines wirklichen Einflusses auf die Gestaltung des dialektischen Unterrichts erkennen, zum sichern Beweis, daß hier, wo ihm doch kein feindseliges Urteil im Wege stand, er im ganzen sich nicht über die Einsichten seiner Zeit erhob.

Anders steht es mit seiner Theologie. Zwar hat er sich dieser verhältnismäßig spät zugewandt, erst in Laon nach seiner ersten Pariser Periode, und endgültig ist er ihr sogar erst durch die Katastrophe, die seiner Ehe mit Héloïse ein Ende machte, zugetrieben worden, da er in St. Denis auch in gelehrter Hinsicht die Folgen aus dem ihm aufgedrungenen Mönchstande zog.[1]) Was er auf theologischem Gebiete leistete, hat ihn in die ernstesten Konflikte seines Gelehrtenlebens verwickelt. Schon seine Briefe, soweit sie nicht Persönliches enthalten, entwickeln durchaus theologische Interessen. Dazu kommt eine Sammlung von 35 Predigten, welche Abaelard für den Gebrauch der Nonnen des Paraklet veranstaltete, die er teils vor ihnen, teils wohl auch als Abt von Gildas gehalten hatte. Drittens sind exegetische Schriften des Abaelard erhalten, deren wichtigste der Kommentar zum Römerbrief ist. Auch die Sammlung der Fragen der Heloïse samt den Antworten des Abaelards sind fast ausschließlich exegetischen Inhalts. Die Hauptmasse seiner theologischen Schriften betrifft jedoch Dogmatik und

[1]) Hist. calam. 8 (p. 17. unten): Ubi (St. Denis), quod professioni meae convenientius erat, sacrae plurimum lectioni studium intendens, secularium artium disciplinam . . . non peritus abjeci.

Apologetik. Außer dem bereits erwähnten Traktat über die Trinitätslehre seien hervorgehoben: 1. das *Sic et Non*, eine Sammlung von Aussprüchen über dogmatische Gegenstände und Fragen aus den Schriften der Kirchenväter und der Bibel. 2. die *Theologia christiana* in fünf Büchern, von denen das letzte unvollständig ist, in der Hauptsache Versuch einer dogmatischen Darstellung der Trinitätslehre und als solcher eine apologetische Umarbeitung des zu Soissons verurteilten Traktats, doch mit bedeutenden Abschweifungen auf andere theologische Fragen, insbesondere einem merkwürdigen Abschnitt über die Seligkeit der Heiden, über die Abaelard sehr weitherzige Ansichten hat. 3. Die *Introductio in Theologiam* in drei Büchern, von denen das letzte wiederum nicht ganz vollständig ist. Hier hat Abaelard eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre ihrem ganzen Umfang nach im Sinn, und als erster Versuch der Art im Mittelalter beansprucht das Werk besonderes Interesse. In der Ausführung freilich tritt wiederum die Lehre von der Trinität sehr hervor, so daß sich die Introductio zu einem guten Teil mit der Theologia deckt. 4. Der sogen. *Dialogus*, ein Religionsgespräch mit einem Juden, einem Philosophen und einem Christen, zu dessen Schiedsrichter Abaelard bestimmt erscheint, mit fehlendem Schluß. 5. die *Ethika*, auch *Scito te ipsum* betitelt, ein Versuch, die Moral der Kirche zusammenhängend darzustellen,[1]) leider auch unvollständig und zwar dieses Mal in sehr starkem Maße, da vom zweiten Buch nur ein kurzes Stück erhalten ist, aber auch das erste wahrscheinlich nicht mehr ganz vorliegt.

Abaelard steht auf dem Boden des katholischen Christentums. Wollte man sich nicht auf die ganze Haltung und unzählige, zum Teil sehr beredte Bekenntnisse seiner Schriften berufen, so würde schon der ganze Verlauf seines Lebens zeigen, daß er nicht daran gedacht hat, sich von der Kirche seiner Zeit zu trennen. Seine theologischen Konflikte erklären sich auch ohne Absicht der Art mehr als vollständig aus der Eigentümlichkeit seiner Theologie. Nicht ein Freigeist ist er, wohl aber ein kritischer Kopf, der als solcher freilich die wissenschaftlichen Aufgaben einer Verteidigung der Kirchenlehre, die namentlich Anselm in die Zeit geworfen hatte, völlig anders anfaßt als dieser. Man kann durchaus nicht sagen, Abaelard sei von einer Umkehrung des anselmi-

[1]) [Th. Ziegler in den Straßburger Abhandl. z. Philos. 1884. — B. Hiller, Abaelard als Ethiker (Erlang. Diss. 1900). — R. Dahmen, Darstellung der Ab.'schen Ethik (Münster. Diss. 1906).]

schen Satzes ausgegangen *Credo ut intelligam* und nach dem Grundsatze *Intelligo ut credam* verfahren. Weder ist er eines so beschränkten und gewaltsam willkürlichen Gebrauchs der Wissenschaft fähig, noch verfährt er überhaupt so dogmatisch und radikal. Er erkennt hingegen, die Wissenschaft könne nicht verteidigen, ohne zu prüfen. Im ganzen will auch er das Dogma verteidigen, aber sein Denken ist dabei zu wissenschaftlich, um verkennen zu können, wie mit der Aufgabe, den Glauben wissenschaftlich zu verteidigen der Standpunkt der unbedingten Autorität des Glaubens preisgegeben ist. Was verteidigt werden soll, muß verstanden werden. Mit bloßem Glaubenseifer ist es nicht getan. Er bezieht sich auf den Ausspruch des Apostels Paulus, daß wer kein Dolmetscher ist, in der Gemeinde schweigen soll. Hatte Anselm für die Stellung, die er dem Wissen zum Glauben anwies sich auf den Spruch Jesaias 7, 9 nisi credideritis non intellegetis berufen, so erinnert Abaelard an Sirach 19, 4 f. *Qui credit cito, levis est corde et minorabitur* „wer bald glaubt, ist leichtsinnig und wird Abbruch erleiden." Als wissenschaftlicher Vertreter des Glaubens ist denn Abaelard bestrebt, das Gebiet der Autorität möglichst einzuengen, namentlich ihr allen magischen Charakter zu nehmen. Göttliche Offenbarung und Inspiration bemüht er sich, der menschlichen Vernunft möglichst zugänglich zu machen; es soll nicht gedacht werden, sie habe von vornherein keine Beziehung zu ihnen. Rein magisch ist nach Abaelard dämonische oder göttliche Inspiration da, wo sie sich für ihre Zwecke Unfrommer bedient, durch deren Mund, wie z. B. Bileams und Kaiphas' Gott auch bisweilen die Wahrheit kund getan hat. Aber bei Männern Gottes hat göttliche Eingebung nie die Intelligenz ausgelöscht, sie haben stets den Sinn der Orakel, die sie verkündeten, verstanden. Die Weisheit des Mittelalters im Bereiche der Auffassung und Behandlung der heiligen Schrift gipfelt meist in dem Ausspruch Gregor's des Großen, der jedes Forschen nach den menschlichen Autoren der biblischen Bücher für ebenso gleichgültig erklärte wie das Forschen nach dem Rohr, mit dem ein Buch etwa geschrieben sei. Anders Abaelard.[1]) So wenig wie irgend eine Grundannahme der Kirchenlehre will Abaelard die Inspiration durch den heiligen Geist, die Autorität der Schrift bestreiten. Aber er ist doch in einer für seine Zeit ganz ungewöhnlichen Weise der Seite der heiligen Schriften zugewendet, nach welcher sie als Schriftwerke

[1]) [G. Robert, Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique, Rev. d. Sciences philos. et théolog. III. 1. 1909 S. 60 ff.]

menschlicher Art erscheinen. Mit den bescheidenen Mitteln damaliger wissenschaftlicher Tradition kümmert er sich bei seiner Auslegung um die Ueberlieferung des Textes, bedenkt den Uebersetzungscharakter des ihm Vorliegenden, erinnert an das, was er vornehmlich aus Hieronymus von Uebersetzungen der Bibel und den daran hängenden Unsicherheiten des Textes weiß, hat eine Vorstellung vom Wert, den es für das Verständnis der Schrift hätte, auf ihren Urtext zurückgehen zu können. Wichtiger noch ist, daß Abaelard ein Auge auch für die literarischen Beziehungen hat, die zwischen einzelnen Büchern der Schrift walten, Unterschiede und Abstufungen der Inspiration annimmt. Er bekämpft den Zwang der Autorität, die Forderung blinder Unterwerfung unter sie, nimmt in mannigfachen Wendungen das Recht für jedermann in Anspruch, sich seine Ueberzeugung frei und mit Gründen zu bilden. Er meint die Autorität, um richtig verstanden zu werden, sei selbst erst richtig auszulegen, jeder könne nur mit Instanzen bekämpft werden, die er selbst anerkennt. Auch fordert er für die Haeretiker Freiheit von eigentlichem Glaubenszwang. Gerade zu Abaelards Zeiten begannen die Ketzerverfolgungen des Mittelalters, insbesondere auch ihre Verbrennung, ohne freilich schon die ungeheuerliche Gewalttätigkeit und die Dimensionen zu haben, die erst im Laufe des zwölften Jahrhunderts allmählich erreicht werden und im dreizehnten zu förmlichen Ausrottungskriegen führen sollten. Auch hier schwamm Abaelard gegen den Strom, wenn er von mancherlei noch unerledigten Problemen der Dogmatik sprach, welche auch damit nicht unterdrückt werden können, daß man denjenigen verbrennt, der das Volk ergreift.

Abaelards Kritik betrifft nie das Ganze, stets nur Einzelnes, aber im Bereich des Einzelnen verfährt er mit großer Freiheit. Bei jedem Dogma, das er anfaßt, hat er, läßt er es auch als Ganzes stehen, doch seine eignen Gedanken; nie nimmt er seine traditionellen Bestandteile sämtlich ohne vermeintliche oder wirkliche Korrekturen an, oder läßt seine traditionelle Form als solche unbedingt gelten. Besonders viel macht er sich mit der Trinität zu schaffen, die er weitläufig und mit intensiver Heranziehung der Dialektik zu begründen sucht. Allein, wenn Abaelard gerade hier besonderen Anstoß erregt hat und auf seine Deduktionen über die Lehre der Trinität der Vorwurf der Ketzerei von seinen Gegnern, namentlich dem heil. Bernhard, gegründet worden ist, so hat dies sehr viel mehr seinen Grund in den dialektischen Bemühungen des Abaelard um das Dogma, als in neuen, von ihm ausge-

sprochenen Gedanken.[1]) Der Widerspruch gegen ihn beruht mehr auf allgemeinem Widerwillen gegen Rationalisierung des Dogmas, die allerdings hier besonders stark hervortritt. Charakteristisch für Abaelard ist das Fehlen gewisser Probleme, die gar keine Realität in menschlicher Erfahrung haben, sondern aus der vollständig über alle Erfahrung hinausgreifenden Welt über die sie spekulieren herausgesponnen sind, wie sie in der Art der Scholastiker lagen, z. B. in Fragen wie: ist Eva aus der Rippe Adams mit oder ohne Hinzunahme andern Stoffs gebildet worden? Kann ein böser Geist, wenn er einmal von einem Heiligen überwunden worden ist, diesen, und kann er einen andern noch einmal versuchen? Diese Art von Problemen existieren gleichsam für ihn nicht. Es zeichnet seinen festen Verstand aus, daß, von seinen Spekulationen über Trinität abgesehen, mit denen es aber eine besondere Bewandtnis hat, und bei denen er sich überdies der Unzulänglichkeit seines Beginnens vielfach nur zu bewußt ist, die Probleme, die er behandelt, sich innerhalb menschlicher Erfahrung und menschlichem Bedürfnis halten. Auch kommt dabei nicht nur sein Verstand in Betracht, sondern auch die menschliche Lebensfülle seiner Individualität. Die originellsten Leistungen seiner dogmatischen Ausführungen, die der Christologie, der Lehre von der Sünde und von der Versöhnung zeugen davon, ein wie lebensvoller Mensch Abaelard war und wie, so stark seiner Persönlichkeit entsprechend der verstandesmäßige Charakter seiner Theologie ist, doch auch andere humane und dem Gemüt entstammende Triebe sie bestimmen. Hat es der Theologie Abaelards, in seinem Zeitalter zumal, nicht an sehr originellem Charakter gefehlt, so steht doch der Einfluß, den sie gehabt hat dazu in gar keinem Verhältnis, und dieser geringe Einfluß steht wiederum durchaus nicht ohne Zusammenhang mit dem Gesamtcharakter seiner Theologie. Es fehlt ihm gar sehr an Geschlossenheit. Es ist Abaelard nicht gelungen, seinen eigentümlichen Ideen den ganzen theologischen Stoff, den er behandelt, zu unterwerfen, ihm das einheitliche Gepräge seiner Ideen zu geben. Dies hängt wohl an dem Druck und Zwang einer widerstrebenden, ängstlich das orthodoxe Dogma hütenden Zeit, zum Teil aber auch an der Schranke seiner Begabung. Bei Anselm war es ein stehendes Stück der kirchlichen Versöhnungslehre gewesen, das Opfer Christi habe auch die Bestimmung gehabt, das Recht des Teufels auf den Menschen seit seinem Fall abzukaufen. Schon Anselm hatte diese Vorstellung teilweise bekämpft.

[1]) [F. Thaner, Abaelard und das Kanonische Recht 1900].

Noch viel entschiedener und vollständiger aber hatte Abaelard dieses angebliche Recht des Teufels verworfen; verschwindet diese Vorstellung aus der Dogmatik von nun an, so ist es möglich, dies auf seinen Einfluß zurückzuführen. Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ist wahrscheinlich durch Abaelards Sic et non, wenigstens zum Teil, veranlaßt. Auf diese vereinzelten Spuren beschränkt sich ungefähr das, was man als Nachwirkungen Abaelards auf die Scholastik bezeichnen kann. Dieser so geringe Einfluß erklärt sich aber auch durch die sehr spärliche Erhaltung seiner Schriften, welche eine Folge ihrer durch die über ihn ergangenen kirchlichen Zensuren herbeigeführten Vernichtung war.

ACHTZEHNTES KAPITEL.

GILBERT DE LA PORREE († 1154).

Auch Gilbert Porretanus ist wie Abaelard in einen Ketzerprozeß verwickelt worden. Einer der Hauptberichter des Falles, ein Schüler des Gilbert, Otto von Freising, der berühmte Biograph des Kaisers Friedrich Barbarossa unterläßt nicht anzumerken, wie es sich dabei um einen ganz anderen Mann gehandelt habe.[1]) Das Gravitätische und Würdevolle ist der Haupteindruck den Gilberts übrigens weit unvollkommener bekannte Persönlichkeit hinterläßt. Gilbert war zu Poitiers geboren, hatte dort zunächst den Unterricht eines gewissen Hilarius genossen, war dann zu dem bereits genannten Platoniker Bernhard von Chartres und den als Lehrer Abaelards bekannten Gebrüdern Anselm und Radulf in Laon in die Schule gegangen. Später hatte er an verschiedenen Orten und auch in Paris als Lehrer gewirkt, durch die Strenge seiner Lebensweise und die Gewichtigkeit seiner Vorträge solch großes Ansehen erworben, daß er 1142, im Todesjahre Abaelards, Bischof seiner Vaterstadt Poitiers geworden war. Als solcher ist er nach zwölfjähriger Amtstätigkeit 1154 gestorben. Seine Schriften sind weder zahlreich noch historisch bedeutsam; von Interesse sind hier nur zwei: sein unter dem Titel des *Sex principiorum liber* oder *De sex principiis* bekannter Kommentar zum aristotelischen Traktat über die Kategorien und sein Kommentar zu den theologischen Traktaten des Boëthius. Ohne Zweifel

[1]) Otto von Freising, Gesta Friderici I, 47. 50: „Sowohl in Gebärden wie in Worten gewichtigen Anstand bewahrend, zeigte er sich wie in seinen Handlungen ernst so auch in seinen Reden nicht leicht zugänglich, sodaß was er sagte, niemals kindischen und kaum gelehrten und geübten Geistern klar war.“ I, 46 sind als seine Lehrer Anselm und Radulf von Laon genannt. [Hiezu Hashagen. Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker 1900.]

unter den Nachforschungen des bildungsbedürftigen Zeitalters, welche im zwölften Jahrhundert auch diejenigen Teile der boëthianischen Bearbeitung des aristotelischen Organons wieder zu Tage förderten, welche bis dahin verschollen waren, war man jetzt auch auf die lange vernachlässigten unter Boëthius Namen überlieferten theologischen Traktate gekommen, zunächst auf vier Stück,[1]) von denen drei die Trinitätslehre betreffen, das vierte Eutyches und Nestorius bestreitend von der Lehre der zwei Naturen Christi handelt. Man interessierte sich sofort lebhaft für die Traktate; denn sie sind ein frühes Vorspiel der scholastischen Theologie. Boëthius wendet selbst schon in ihnen die Künste der Dialektik, die er bei seinen aristotelischen Studien erworben, auf die genannten kirchlichen Lehren an. Gilberts Traktat *de sex principiis* ist eine Erläuterungsschrift zu den Kategorien des Aristoteles und zwar behandelt er, darauf sich berufend, daß von seinen zehn Kategorien Aristoteles selbst die vier ersten, die der Substanz, der Quantität, der Qualität und der Relation schon weitläufig erörtert habe, nur die sechs letzten des Orts, der Zeit, der Lage, des Habens, des Tuns und des Leidens, über welche allerdings die aristotelische Schrift nur flüchtige Andeutungen enthält. Damit erklärt sich der Name des Werkchens, mit welchem Gilbert Porretanus übrigens für die spätere Scholastik fast der angesehenste Lehrer des zwölften Jahrhunderts geworden ist.[2]) Seit dem dreizehnten Jahrhundert hat diese ergänzende Erläuterung Gilberts zu den aristotelischen Kategorien ein Ansehen erlangt, das dem analog wurde, welches die Isagoge des Porphyrius als Einleitung zum Organon im Mittelalter von Anfang an hatte. Gilbert hat eben gewagt, was Abaelard noch nicht gewagt hatte, der es als eine empfindliche Lücke des aristotelischen Traktats bezeichnet, daß er die letzten Kategorien so dürftig erklärt, aber selbst nicht vor den Riß treten mag, aus Furcht namentlich sich in Widerspruch mit Aristoteles selbst und seinen noch nicht wieder zugänglich gewordenen Schriften zu setzen. So sehr aber hatte Gilberts Unternehmen einem bestehenden Bedürfnis entsprochen, daß später sein Werk eben so gut wie die Isagoge des Porphyrius geradezu ein Stück des Organon wurde. Wie man Kommentare zur Isa-

---

[1]) Ueber diese Zahl s. Usener Anecdoton Holderi S. 49. Jahrbb. f. prot. Theol. 1879 S. 184.

[2]) [Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christol. Dogmas im 11. und 12. Jahrh. (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche von Bonwetsch u. Seeberg 1898). — Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode 1909.]

goge des Porphyrius schrieb, so verfaßten schon im dreizehnten Jahrhundert Albert der Große und Thomas Kommentare zu Gilberts Sex principiorum liber. Noch in die ältesten Drucke des aristotelischen Organons bis ins sechzehnte Jahrhundert ist außer der Isagoge des Porphyrius auch Gilberts Schrift aufgenommen, so daß sie damals, wie die des Porphyrius zu Anfang, den Schluß des logischen Unterrichts bildete. Ihr glänzendes Schicksal hat mit ihrer Trefflichkeit nichts zu tun, ist eben so zufällig wie das der Isagoge. Immerhin hat diese Erläuterungsschrift Gilberts zum Organon neben seinem Kommentar zu den theologischen Traktaten des Boëthius ihre besondere Bedeutung für das zwölfte Jahrhundert, für die Fortschritte der scholastischen Theologie seit Anselm von Canterbury. Gilbert war ein strenger Realist, aber er hat mit diesem strengen Realismus ein eindringenderes Studium des aristotelischen Organons und seiner boëthianischen Erläuterung verbunden, als dies von irgend einem andern Realisten dieser ersten Periode der eigentlichen Scholastik bekannt ist. Wilhelm von Champeaux, Adelhard von Bath haben vor ihm an dieser Verschmelzung gearbeitet, aber in so deutlicher Gestalt wie bei Gilbert tritt sie nirgends hervor.

An Gilberts Kommentar zu den theologischen Traktaten des Boëthius knüpfen sich die gegen ihn erhobenen Anklagen, an seinen Versuch der dialektischen Begründung der Trinitätslehre und der Menschwerdung Christi. Papst Eugen III. befand sich 1147 gerade in Frankreich. Auf einer Lokalsynode zu Paris in Gegenwart des Papstes wurden Gilbert als irrig folgende vier Punkte vorgehalten. Erstens er behaupte das göttliche Wesen *(essentia)* sei nicht Gott; 2. er sage die Proprietäten der Personen der Trinität seien diese Personen nicht selbst; 3. er behaupte die theologischen Personen, d. h. Vater, Sohn und Geist ließen sich nicht als prädikative Bestimmungen des einen Gottes oder der göttlichen Substanz aussagen; 4. er sage die göttliche Natur sei nicht Fleisch geworden. Es ist darin was dem dogmatischen Kritiker dieser Lehre vom Standpunkt der gemeinen Kirchenlehre sich zunächst aufdrängte, auf kurze Formeln gebracht, dabei von allen Restrictionen, Distinctionen und Kautelen abstrahiert, unter denen Gilbert selbst diese oder ähnliche Sätze aufgestellt hatte. So war es schon ganz ungenau dem Gilbert den Satz, das göttliche Wesen sei nicht Gott so unbedingt unterzulegen. Denn niemand hatte entschiedener als er bei Gott das vollständige Zusammenfallen von Seinsgrund und Sein, Gottheit und Gottsein behauptet. Wohl aber hatte Gilbert in Hinsicht auf den An-

teil der drei Personen an der göttlichen Essentia eine solche Distinction für statthaft gehalten. Ebenso leugnete er durchaus nicht so schlechthin die Incarnation der göttlichen Natur, wohl aber betonte er die Vermittlung dieser Incarnation durch die Person des Sohnes, um allerdings Menschheit und Gottheit dabei doch so weit als möglich auseinander zu halten, ohne das Dogma zu leugnen usw. Doch ist dies eben das regelmäßige Verfahren in allen Ketzerprozessen stets gewesen die incriminierten Lehrsätze des Angeklagten möglichst schroff und in ihren Spitzen aufzufassen. Dennoch kam man, in Paris wenigstens, gegen Gilbert nicht zum Ziel. Bei Prozessen dieser Art disputierten Kläger und Angeklagte überhaupt viel weniger mit Gründen als mit Autoritäten, d. h. mit Stellen aus der heiligen Literatur und es bestand für beide Teile Grund zur Vorsicht. Denn gar leicht konnte es passieren, wagte man sich mit irgend einer Stelle des Augustin, des Ambrosius, des Hilarius von Poitiers oder sonst einer anerkannten Autorität der alten Kirche in Widerspruch zu setzen, die nun etwa der schlagfertige Gegner produzierte, daß man unversehens als Ketzer dastand. In dieser Hinsicht nun scheinen Gilberts Gegner Unglück gehabt und sich ein paarmal blamiert zu haben. Man war aber auch sonst für die Angelegenheit nicht genügend vorbereitet. Namentlich machte sich das Fehlen des eigentlichen corpus delicti empfindlich; man hatte den Kommentar des Gilbert zu des Boëthius theologischen Traktaten nicht zur Hand. Denn auch Gilbert erklärte auf Befragen das Werk nicht bei sich zu haben. Die Untersuchung ward bis zum ohnehin abzuhaltenden großen Konzil zu Reims im folgenden Frühjahr vertagt, 1148. Hier kam eine stattliche Versammlung zusammen, Teilnehmer aus verschiedenen Gegenden, besonders zahlreich natürlich die Spitzen der französischen Prälaten, darunter auch Bernhard von Clairvaux. So verhandelte man denn zwei Tage; aber auch diesmal kam Gilbert auffallend glimpflich weg. Es mischte sich diesmal in den Streit ein ganz besonderes, zufälliges Element, die Eifersucht der Kardinäle auf den Einfluß des heil. Bernhard bei Papst Eugen III. Bernhard hatte sich mit dem ihm eigentümlichen Eifer in solchen Dingen zu Reims die Verdammung Gilberts besonders angelegen sein und sich zu einem sehr unvorsichtigen Schritt hinreißen lassen. Am zweiten Tage der Verhandlungen hatte er, ohne den Spruch des in Reims ja auch anwesenden und natürlich präsidierenden Papstes abzuwarten, so viel Mitglieder des Konzils als sein Einfluß zusammenbringen konnte zu einer besonderen Versammlung zusammengerufen

und von dieser Versammlung ein förmliches Symbol in vier Absätzen, entsprechend jenen vier dem Gilbert vorgeworfenen Irrsätzen beschließen lassen. Bernhard mochte sich bei seinem selbstherrlichen Verfahren auf das fast unbeschränkte Ansehen verlassen, das er in der Tat bei Eugen als seinem einstigen Schüler besaß. Sofort nach Bernhard's Sonderversammlung richteten die Eugen begleitenden Kardinäle einen höchst energischen Protest gegen jedes etwa den Papst beikommende Gelüst, die Beschlüsse dieser Versammlung gegen Gilbert einfach zu bestätigen. Sie erinnerten ihn an seine Verpflichtungen gegen die Majestät der römischen Kurie, wie er durch sie um welche sich gleichsam wie um ihre Angeln die Achse der allgemeinen Kirche drehe, zur Regierung der ganzen Kirche erhoben und aus einem Privatmanne der allgemeine Vater geworden, nun nicht Privatfreundschaften alten Verbindungen und dem Nutzen der Gesamtheit vorgehen lassen dürfe. Wie hätten sich Bernhard und seine Bischöfe erlauben können der in solcher Glaubensfrage dem Papst allein zustehenden Entscheidung vorzugreifen! So mußte denn Eugen, nachdem er seine Kardinäle beruhigt hatte, Bernhard von Clairvaux kommen lassen und zur Rede stellen. Dieser unterwarf sich in Demut der päpstlichen Zurechtweisung; das Verfahren gegen Gilbert nahm seinen regelmäßigen Verlauf. Nur für dessen ersten Satz traf der Papst eine Definition und verwarf jede durch das Denken in der Lehre von Gott vorgenommene Unterscheidung der Natur und der Person, oder wie sein Entscheid auch lautete: es solle von Gott die essentia divina nicht bloß im Sinne des Ablativs prädiziert werden, sondern auch im Sinne des Nominativs, d. h. die Gilbert'sche Unterscheidung der *divina essentia qua deus* von der *divina essentia quae Deus est* wurde einfach verworfen. Diesem Entscheid unterwarf sich Gilbert, worauf er ohne weitere Anfechtung in seine Diocese nach Poitiers zurückkehren durfte.[1])

So lief denn dieser Prozeß der Dialektik ab, weit gnädiger freilich als der des Abaelard, ja so, daß er ferngestellten Beurteilern damals als ein vollständiger Sieg des Angeklagten erschienen ist. Und doch war gerade dieser Prozeß nicht das unbedenklichste Symptom des Widerstandes, mit welchem die seit Anselm aufgekommene neue Gestalt der Theologie zu tun hatte. Je gründlicher Gilbert verfuhr, je mehr

---

[1]) Lipsius, Ersch und Gruber I. Ser. 67. S. 8, 10, 14, 18. [Besly, les évêques de Poitiers, (1847); Berthaud, Gilbert de la Porrée évêque de Poitiers et sa philosophie 1892.]

er das Ansehen eines Mannes hatte, der schon ein ganzes Leben den Büchern und der Gelehrsamkeit gewidmet hatte, je weniger ihm mit dem Verdacht kritischer Anwandlungen in der Theologie wie etwa Abaelard beizukommen war, um so mehr erschien der Angriff auf ihn wie ein Angriff überhaupt auf alle Beschäftigung der Dialektik mit dem theologischen Dogma, auf jeden Versuch, dieses mit den Mitteln der damaligen Wissenschaft neu zu begründen. In diesem allgemeinsten Sinne stand freilich Gilbert auf einem Boden mit Abaelard, daß er das theologische Dogma dialektisch bearbeitete. Und in diesem allgemeinsten Sinne durfte Abaelard, wie uns in einer Anekdote aus jener Zeit berichtet wird, als er auf der Synode zu Sens unter seinen Richtern auch Gilbert de la Porrée erblickte, ihm jenen horazischen Vers zurufen: „Nunc tua res agitur paries dum proximus ardet", „Dich geht es an, wenn's beim Nachbarn brennt".

Beide, Abaelard und Gilbert waren übrigens Anfänger auf ihrem gemeinsamen Standpunkte. Weder der eine noch der andere hat es zu einer umfassenden, die gesamte Glaubenslehre umformenden neuen Darstellung gebracht. Am wenigsten Gilbert de la Porrée, der hier überhaupt nur mit einem die Trinitätslehre betreffenden Versuch in Betracht kommt, aber auch Abaelard noch nicht, so viel umfassender das Gebiet der Glaubenslehre auch ist, das er selbständig zu bearbeiten unternimmt. Mit mancher seiner Erörterungen nähert er sich schon hart der Grenze einer geradezu wissenschaftlichen Betrachtungsweise der Kirchenlehre. Es geschieht dies namentlich in seinem merkwürdigen Sic et non *Ja und Nein* bezeichneten Werke. Auf den ersten Blick scheint dasselbe nur eine Sammlung von Aussprüchen oder Sentenzen über Gegenstände der Dogmatik aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter zu enthalten, etwa 1800 Stück in 158 Rubriken. Allein die Hauptsache ist die Absicht, mit welcher diese Sammlung unternommen ist. Auf das kürzeste gesagt geht sie darauf aus, die Zwiespältigkeit der Tradition in der Dogmatik und damit die Schwierigkeiten des reinen Autoritäts- oder Traditionsbeweises in dieser Disziplin aufzudecken.

NEUNZEHNTES KAPITEL.

DIE OPPOSITION GEGEN DIE DIALEKTIK.

Das Mittelalter hatte durch die Kirche nicht nur die Reste der weltlichen Bildung des Altertums überkommen, sondern zugleich auch das scheue, unsichere Verhältnis dazu, das sich die alte Kirche schon

gegeben hatte. Gewaltig ist die Opposition, die sich den Bahnbrechern der dialektischen Methode entgegengestellt hat; auch sie hat die Entwicklung der Dinge ihrerseits sehr tief bestimmt. Mit Bernhard von Clairvaux ist bereits der bedeutendste und grundsätzlichste Gegner der von Abaelard und Gilbert Porretanus geförderten neuen dialektischen Bearbeitung der Theologie genannt. Von persönlichster und ursprünglichster Abneigung gegen derartige Bestrebungen erfüllt, hält er sich von Dialektik in seiner Theologie ganz fern. Die gewaltige Wirksamkeit des großen Mystikers gehört nur zu einem geringen Teile der Pflege der Theologie an. Er ist durch seinen kirchlichen Einfluß aber zu hoch gestellt und mit zu hoher Verantwortung erfüllt, als daß er diese seine Abneigung schrankenlos walten lassen und etwa grundsätzlich alle Anwendung dialektischer Bildung auf die Theologie verwerfen könnte. Nur in einzelnen, ihm exzessiv erscheinenden Fällen schreitet er, freilich nicht ohne Animosität, ein. Der Natur der Sache nach kommt dabei für die Entwicklung wissenschaftlicher Formen der Theologie nicht gar so viel Positives heraus. Nur als ein freilich äußerst schwerer Hemmschuh der Entfaltung der neuen scholastischen Formen konnte Bernhard wirken.

I. Der heilige Bernhard.[1])

Er war 1091 auf dem Schlosse Fontaine bei Dijon geboren als Sohn eines ritterbürtigen Vaters Fecelin, trat schon als 22jähriger Jüngling in den jungen in seiner Heimat eben aufblühenden Cistercienserorden und wurde zwei Jahre darauf 1115 Abt einer der vier ersten Tochterabteien des Mutterklosters Citeaux, Clairvaux, in welchem Amt er nach 38jähriger Wirksamkeit in demselben im Jahre 1153 starb. Schon 21 Jahre nach seinem Tode wurde Bernhard vom Papst Alexander III. heilig gesprochen. Mit seinem im Abendlande ans Unglaubliche grenzenden, von seinem Ruf als frommer Mann und seiner gewaltigen Rednergabe getragenen Einfluß hat er für die Beseitigung des im Jahre 1130 nach dem Tode des Papstes Honorius II. und bei der Wahl seines Nachfolgers Innocenz II. ausgebrochenen Schismas, für das Zustandekommen des zweiten Kreuzzuges, für das Aufkommen der geistlichen Ritterorden und für die Verbreitung und das Ansehen seines eignen noch jungen Ordens der Cisterzienser, der in ihm einen zweiten Stifter verehrt, Außerordentliches geleistet. Seine Schriften zerfallen in drei Gruppen, in Briefe mehr als 400 Stück, in Predigten über 300 Stück, von denen

---

[1]) Hist. littér. de la France 14. 132. Neander, Der heil. Bernhard (1813) bes. S. 6, 45, 144 ff.

die denkwürdigsten die 86 Predigten über das Hohelied sind, und in eine Reihe kürzerer oder längerer Abhandlungen und Traktate, die entweder der Erbauungsliteratur angehören, oder Mahn- und Lehrschriften sind an verschiedene Kreise der damaligen Hierarchie, an Weltgeistliche und geistliche Ritter gerichtet. Ein biographisches Werk, die *vita Malachiae*, die Lebensbeschreibung eines zeitgenössischen irischen Bischofs dieses Namens ist noch zu nennen. Für die wissenschaftliche, das kirchliche Dogma unmittelbar behandelnde Theologie bleiben nur drei Schriften Bernhard's übrig: der Traktat *contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, die dem Hugo von St. Victor gewidmete Abhandlung *de baptismo* und endlich vor allem die Abhandlung *de gratia et de libro arbitrio*. Ganz in seiner Art und Begabung ist das Ueberwiegen praktischer Gelegenheitsschriften und Erbauungsschriften begründet. Wie Bernhard's Schriften beweisen, fehlt es ihm zwar keineswegs an aller Bildung. Auch ist bestimmt überliefert, daß er im burgundischen Flecken Chatillon eine Schule mit Auszeichnung besuchte. Doch hat sein auf religiöse Kontemplation und Empfindung stark gerichtetes Gemüt schon früh der Studienzeit ein Ende gemacht. Trat er doch schon als 22jähriger Jüngling ins Kloster, ohne darnach zu trachten, seine Bildung an irgend einer der damals bekannteren und vielfach aufblühenden Schulen zu vervollständigen. Er pflegte selbst zu sagen, was er von der Schrift und von göttlichen Dingen verstehe, habe er vornehmlich in Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung gelernt, ohne andere Lehrer als Buchen und Eichen. Einem angesehenen Meister der Theologie seiner Zeit schrieb er demgemäß: „Glaube meiner Erfahrung, du wirst etwas mehr in den Wäldern finden als in den Büchern; Holz und Stein werden dich lehren was du von den Meistern nicht vernehmen kannst.“ Wir stoßen hier auf die schwächste Seite. Weltliche Wissenschaft und wissenschaftliches Denken hat zu den Dingen gehört, die er wie in seinem leidenschaftlich asketischen Drange alle Weltlichkeit überhaupt, früh scheu gemieden hat. Schon seinen Zeitgenossen, auch solchen die ihm bewundernd huldigten, ist in dieser Hinsicht an Bernhard manches bedenklich gewesen. „Der Abt von Clairvaux“ sagt der zeitgenössische Otto von Freising (Gesta Frider. I, 47), „war ebensosehr aus christlicher Gläubigkeit ein glühender Eiferer, als aus natürlicher Milde leicht gläubig, so daß ihm die Meister, welche im Vertrauen auf weltliche Weisheit allzu sehr menschlichen Beweisgründen nachgingen, zuwider waren und er, wenn man ihm von solchen Leuten irgend etwas

sagte, was sich mit dem christlichen Glauben nicht vertrug, dem willig sein Ohr lieh." So hatte er sich allerdings in den dicht aufeinander folgenden theologischen Prozessen des Abaelard und des Gilbert verhalten. Mit unschönem Eifer betreibt Bernhard in Rom Abaelards Verdammung; das unerquicklichste Stück unter seinen theologischen Traktaten ist jedenfalls die Streitschrift *contra errores Abaelardi.* Wenn auch Bernhard's Polemik hier vielfach sich in erlaubten Grenzen hält und das bestreitet, was er in der Tat von seiner Art aus die Dinge anzusehen nicht wohl unbestritten lassen konnte, so läßt er doch auch gar zu oft merken wie er das, wogegen er streitet, gar nicht versteht, aber haßt. Nur so lassen sich gewisse gehässige Uebertreibungen und Entstellungen Abaelard'scher Sätze bei Bernhard erklären, wobei man noch nichts von Wendungen zu sagen braucht, welche von der *mansuetudo*, der Liebenswürdigkeit, die ihn sonst wohl allerdings auszeichnet, nichts mehr haben wie z. B. wenn Bernhard gelegentlich (und zwar bei keiner sehr günstigen Gelegenheit, nämlich bei der der Abaelard'schen Bestreitung der Vorstellung einer Loskaufung des Menschen durch Christus aus der seit dem Sündenfall rechtmäßigen Gewalt des Teufels) seiner Entrüstung nach Anführung einiger Worte des Abaelard mit dem Ausruf Luft macht: „Wäre es nicht richtiger einen solchen Mund mit Stöcken zu schlagen als mit Gründen zu widerlegen?" Und so pflegt denn auch Bernhard in seinen Predigten von den Künsten der Dialektik, den *argutiae* des Plato, den *versutiae* oder *subtilitates* des Aristoteles als von ganz unnützen Dingen zu reden. Indessen so wenig wie irgend jemanden darf man den heil. Bernhard nach seinen Schwächen schätzen. Und was bei manchem anderen genügen würde, über ihn das Urteil zu sprechen, wird bei ihm mehr als aufgewogen durch große Eigenschaften des Geistes und des Gemütes.

Wenn er bei Buchen und Eichen so viel gelernt hat, so wird das doch wohl daran hängen, daß es aus dem Walde herausschallt wie man hineinruft, und Bernhard von jenen Bäumen nichts gehört haben wird als was er ihnen zuvor selbst gesagt hat. Bernhard hat eine Fülle eigner Gedanken und eine fast noch größere Fülle eignen Gefühlslebens. Bei dieser reichen Begabung genügt das nicht eben sehr Ansehnliche, das er in der Schule gelernt hat, um ihn zu einem großen, beredten Schriftsteller zu machen. Dank seiner geistreichen und eindringlichen Art die Dinge zu betrachten, findet sich dort selbst unter seinen theologischen Traktaten im engern Sinne, obwohl wie schon zu Genüge gesagt, alles

Theoretische bei ihm unentwickelt ist, einer, der immerhin zu den bedeutendsten mittelalterlichen Bearbeitungen des Themas gehört. Es ist der Traktat *de gratia et libero arbitrio*, der die Absicht hat, Bernhard gegen den Vorwurf, den er sich einmal zugezogen hatte, zu verteidigen, er raube, indem er beim Menschen alles Gelingen der göttlichen Gnade beilege, demselben alles Verdienst und alle Betätigung des freien Willens. „Gib Gott die Ehre" — so zu lehren hatte Bernhards Gegner ihm vorgeschlagen — „der dir aus Gnaden zuvorkommt, dich anregt, dir einen Anfang gibt, und lebe fortan in würdiger Weise, damit du dich nicht als undankbar für die empfangenen Wohltaten, und nicht unempfänglich für die noch zu empfangenden erweisest" (cap. I). Den echt katholischen Grundgedanken dieses Satzes, eines Zusammenwirkens der göttlichen Gnade und des freien Tuns des Menschen bei dessen Erlösung denkt auch Bernhard nicht in Frage zu stellen; dennoch weiß er im Laufe seiner Betrachtungen und im Drange seiner Hingebung an die göttliche Gnade gerade das in den angeführten Worten angenommene äußerliche Abwechseln göttlicher und menschlicher Betätigung im Erlösungsprozesse zu überwinden, und ein innigeres Ineinandergewachsensein der beiden genannten Glieder dabei anschaulich zu machen, wobei dasselbe Tun, religiös betrachtet, als das Werk der göttlichen Gnade erscheint, moralisch betrachtet ganz als das Tun des freien Willens zu gelten hat (A. Ritschl Rechtfertigung und Versöhnung I, 99 f.). In dieser Abhandlung ist man freilich hart an das Gebiet der Erbauung gedrängt, auf dem die eigentliche Meisterschaft Bernhards liegt. Zu seinen Erbauungsschriften gehören die fünf Bände *de consideratione*. Es ist das freilich eine Erbauungsschrift ganz eigner Art: das eigentliche Erbauungsbuch des mittelalterlichen Papsttums, an einen Papst gerichtet und für die Bedürfnisse von Päpsten bestimmt. Der Adressat des Werkes ist Papst Eugen III., 1145—1153, der als Bernhard von Pisa vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron Cisterciensermönch und als solcher Bernhards Schüler gewesen war. Für die innige und originelle, keineswegs kunstlose Art Bernhards ist gleich die kurze Widmung bezeichnend: „Ich möchte etwas aufsetzen, heil. Papst Eugenius, das dich erbauen, erfreuen und trösten könnte. Aber ich weiß nicht wie es kommt, daß die freudige und doch säumige Rede ausgehen will und nicht will, in dem die Majestät und die Liebe ihr abwechselnd Entgegengesetztes auferlegen wollen. Die Liebe drängt, die Majestät hält zurück. Doch da tritt deine Hohheit dazwischen, indem du die Arbeit mir nicht be-

fiehlst, sondern dir erbittest, während es sich doch für dich mehr zu befehlen schickte. Wenn sich also deine Majestät so würdig herabläßt, wie soll da die Scheu nicht weichen? Denn was liegt daran, daß du die Kathedra bestiegen hast? Auch wenn du auf den Flügeln der Winde wandeltest, würdest du meiner Anhänglichkeit nicht entzogen. Die Liebe kennt keinen Herrn, sie erkennt ihren Sohn auch im Gewande des Hohepriesters. Sie ist durch sich selbst unterwürfig genug, sie gehorcht freiwillig, sie folgt von selbst, frei zollt sie Ehrfurcht. So halten es manche nicht, so nicht, sie werden zu dem allem durch Furcht oder durch Begehrlichkeit getrieben. Das sind die Leute, welche ins Gesicht segnen; aber Böses ist in ihrem Herzen, sie schmeicheln dem Gegenwärtigen, den Bedrängten lassen sie im Stich. Aber die Liebe geht nie aus. Ich meinesteils bin, um die Wahrheit zu sagen, von der Mutterpflicht befreit, nicht aber ist mir die Mutterliebe genommen. Ich trug dich vor Zeiten im Leibe, nicht so leicht kannst du daraus herausgerissen werden. Steige zum Himmel auf, steige in den Abgrund nieder: du wirst dich von mir nicht entfernen, ich folge dir überall hin, wo du auch hingehest. Ich habe den Armen geliebt, ich werde den Vater der Armen und der Reichen lieben. Denn du bist nicht, kenne ich dich recht, weil du ein Vater der Armen geworden bist, darum ein Armer im Geiste. *An* dir, darauf vertraue ich, hat diese Veränderung stattgefunden, nicht mit dir, und deine Erhebung tritt nicht an die Stelle deines früheren Standes, sondern sie *kommt dazu.* Ich will dich nicht als Lehrer, sondern als Mutter ermahnen, jedenfalls als ein Liebender. Ich mag meiner Sinne bar erscheinen, doch nur dem, der der Liebe bar ist, der kein Gefühl für die Gewalt der Liebe hat.“ So Bernhards Vorwort. Es folgt in fünf Büchern eine Aufforderung an den Papst, sich durch die Bürden und Pflichten seines Amtes die *consideratio*, die Betrachtung nicht verkümmern zu lassen, bei welcher eine Mahnschrift an das Papsttum von einer Eindringlichkeit, Strenge und Freimütigkeit herauskommt, wie sie dasselbe von einem seiner gläubigen Untertanen nie wieder erhalten hat. In diesem Werke und in den andern Erbauungsschriften des Bernhard lernen wir ihn als den Urheber einer geistigen Strömung kennen, welche an sich der Scholastik nicht entgegengesetzt ist, ihr fortan immerzu zur Seite geht, bald ihr ganz fernbleibend, bald sie bekämpfend, bald aber auch sich mit ihr befreundend und mit ihr selbst verbündet. Es ist die schwer zu fassende und mannigfach schillernde Erscheinung gemeint, welche man unter dem Namen der

Mystik zusammenzufassen pflegt, die sich von der alten Frömmigkeit unterscheidet wie die junge Scholastik im Gebrauch ihrer Mittel zur Begründung des Dogmas im Verhältnis zur Vergangenheit.[1]) Man will den Kirchenvätern nicht einfach nachsprechen, sondern was sie schon getan in eigner Weise tun. Man faßt die Sache in allen, etwa zwischen dem Standpunkt eines Anselm und dem eines Abaelard möglichen Stufen der Entschiedenheit und Konsequenz an. Auch das religiöse Empfinden trachtet nach eignem Ausdruck. Jahrhunderte lang war auch auf dem Gebiete des Gottesdienstes im weitesten Sinne und der Formen, in denen er sich ausspricht, alles traditionell. Von den Predigten war lange Zeit kaum die Rede, da man einfach die aus der Vorzeit überkommenen ablas; selbst als man sich von dieser äußersten Abhängigkeit los gemacht hatte, hielt man sich doch in Form und Gedanken streng an die alten Muster. Dies verändert sich nun eben auch im zwölften Jahrhundert; der heil. Bernhard ist es, in dessen Predigten und Traktaten in deutlicher und überzeugender Weise die Religiosität des Mittelalters zu freiem, eignem Ausdruck gelangt. In den Formen des Gefühls und der Schwärmerei sucht die Mystik, in einer Intuition, die sich über die Methode wissenschaftlichen Denkens und Beweisens hinwegsetzt, die Materien des Glaubens unmittelbar zu ergreifen. Bei Bernhard hat diese Mystik bei aller Ueberschwänglichkeit und allem Drange des sie treibenden Empfindens noch eine sehr gemäßigte Haltung, gemäß der aus Leidenschaftlichkeit des Gefühls und klarem Verstande merkwürdig gemischten Individualität des Mannes. Nur darf man sich nicht wundern, wenn sie sich mit feindseliger Polemik gegen Dialektik und deren Betrachtungsweise verbindet. Dieselbe stand ihm als eine immerhin ansehnliche Zeitmacht gegenüber.

Anderwärts jedoch, wo dieser Widerstand weniger spürbar ist und die zu mystischem Ausdruck ihrer religiösen Empfindung geneigten Personen anders geartet sind als Bernhard, nehmen die Formen der Mystik gleichzeitig einen viel schwärmerischeren Charakter an. Es findet dies in Deutschland statt, dem Gebiete des Abendlandes, welches zuletzt und schon darum am wenigsten nachhaltig vom wissenschaftlichen Erbe des Altertums berührt worden ist. Jedenfalls war schon darum zu dieser Zeit der Boden Deutschlands für eine freiere, ungehemmtere

[1]) Ueber das Neue auch der Mystik im Vergleich zur alten Frömmigkeit Loofs Dogmengesch. § 63, 4 S. 253 f. Die daselbst (3) mitgeteilten klagenden Velleitäten des Stephan von Tournay (gegen 1200) beweisen natürlich nichts.

und so zu sagen kampflosere Entfaltung der Mystik günstiger als Frankreich. Ein zweiter, sehr merkwürdiger Umstand tritt hinzu, um dieselbe hier sofort viel extravagantere, extremere Formen annehmen zu lassen: die Geschichte der deutschen Mystik wird durch eine Frau eröffnet, wie denn Frauen in ihr hervorzutreten nicht aufgehört haben. Die heil. Hildegard (geboren 1104, † 1178)[1]) war Aebtissin auf dem Rupertsberge bei Bingen am Rhein. Bei ihr hat man es mit Visionen und Prophetien zu tun, mit denen sie großes Ansehen und nicht unbedeutenden Einfluß erlangte. Sie wandte sich damit auch an Fürsten, Päpste, auch an Bernhard von Clairvaux, von dem eine die Heilige ermunternde Antwort auf ihre Zuschrift erhalten ist. Diese Hildegard war aber keine Gelehrte. Ihre Schriften sind, auch wenn ihre Echtheit zugestanden wird, die bisweilen beanstandet worden ist, wie die Verfasserin selbst zugesteht, nur unter dem Beistand eines männlichen Korrektors zu Stande gekommen. Das eigne Latein der Hildegard, deren Muttersprache natürlich deutsch war, ist vollkommen barbarisch, wie unter anderem ihr Brief an Bernhard von Clairvaux beweist. Um die in Schriften dieser Gattung von Mystik herrschenden Betrachtungsweise deutlich zu machen, sei nur ein kleines Stück aus dem sogen. *Scivias* der heil. Hildegard angeführt, der Titel ist entstanden aus der Abkürzung des Spruchs: *Scito vias domini.* Hier erzählt sie im Vorwort:[2]) „Und es geschah, daß im Jahre 1141 der Menschwerdung des Sohnes Gottes Jesus Christus, da ich 42 Jahre alt war, ein leuchtendes Feuer von großem Glanze, das vom Himmel kam, mein Hirn durchdrang und mein Herz und meine Brust durchwärmte ohne sie zu verbrennen, wie die Sonne den Gegenstand, den sie mit ihren Strahlen umfaßt erwärmt. Sofort erhielt ich das Verständnis der heiligen Schrift, d. h. des Psalters, der Evangelien und der andern katholischen Briefe des alten und neuen Testaments. Und doch war mir die Auslegung der Worte des Textes unbekannt, ebenso wie die Einteilung der Silben, die Tempora und die Casus der Grammatik.“ Durch Hildegards Vorbild wurde die etwas jüngere, doch noch vor ihr gestorbene Elisabeth Aebtissin des wenige Stunden vom Rupertsberge entfernten Klosters Schönau angeregt.

[1]) Ueber diese Zahlen Preger Gesch. d. deutschen Mystik im M. A. I, 23 ff. der auf S. 13 die Migne Bd. 197 zusammengestellten Schriften für Fälschung eines Biographen erklärt. [Die medizinische Schrift Causae et Curae gab Paulus Kaiser 1903 in der Teubneriana heraus. — J. May, Die hl. Hildegard von Bingen 1911.]

[2]) Bei Alb. Battandier Rev. des quest. histor. XXX III. 399 (Sainte Hildegarde, sa vie et ses oeuvres) nach der Ausg. des Kard. Pitra Nov. St. Hild. opera p. 504.

II. Die Victoriner.

Fruchtbarer als Bernhard von Clairvaux haben auf die Entwicklung der Formen der Theologie andere Gegner der Dialektik eingewirkt und sind insofern auch wichtiger für die wirkliche Geschichte der werdenden scholastischen Theologie, vor allem die Victoriner. St. Victor war eine alte Kapelle in Paris, an welcher Wilhelm von Champeaux im Jahre 1009 ein Stift regulierter Kanoniker gegründet hatte, um an demselben seine früher an der Kathedralschule ausgeübte Lehrtätigkeit fortzusetzen. Er legte damit den Grund zu einer Schule, welche einen Mittelpunkt für den Widerstand gegen das kühne Vordringen der Dialektik in der Behandlung der Kirchenlehre, wie es namentlich Abaelard und Gilbert de la Porrée vertreten hatten, abgab. Diese ihre historische Rolle aber haben die Victoriner im zwölften Jahrhundert gespielt und auch ausgespielt, da später St. Victor niemals mehr in so bedeutender Weise in der Geschichte der Theologie hervorgetreten ist. Damals aber waren es drei Männer, an die man vornehmlich zu denken pflegt, wenn man von der Schule der Victoriner spricht, Hugo von St. Victor, sein Schüler Richard von St. Victor und Richards Nachfolger im Priorat von St. Victor Walter von St. Victor. Sie haben die für ihre Schule charakteristische Gegnerschaft gegen die streng dialektische Behandlung der Kirchenlehre in sehr verschiedener Weise vertreten. Am fruchtbarsten und bedeutendsten ohne Zweifel die beiden ersten Hugo und Richard, von denen jener ein Mann deutscher Herkunft war, der 1141, noch ein Jahr vor Abaelard als Lehrer der Klosterschule zu St. Victor gestorben ist. Richard, ein Engländer, einige dreißig Jahre später 1173. Beide stellen in ihren Schriften den ersten Bund von Scholastik und Mystik dar. Sie sind wohl Gegner einer rücksichtslosen Preisgebung der Dinge des Glaubens an die Dialektik, aber nur indem sie selbst auf das dialektische Verfahren eingehen und nur bei seiner Anwendung bemüht sind, es mit gegenwirkenden religiösen Elementen zu versetzen, welche ihm alle gegen die überlieferte Form der Kirchenlehre kritischen Spitzen möglichst abbrechen und so das Muster einer zwar neuen und originellen, aber doch für die Tradition und ihr religiöses Ansehen möglichst schonenden, dieses Ansehen und die daraus zu gewinnende Erbauung selbst fördernde Form der Darstellung der Probleme der Theologie geben. Theologen wie Hugo von St. Victor, Rupert von Deutz und andere sind auch als Antidialektiker Bahnbrecher einer selbständigen mittelalterlichen Form der Theologie.

Aber sie versuchen es noch mit dem alten Augustinischen Wahne, die Theologie sei überhaupt die Wissenschaft der Wissenschaften. Sie dringen nicht durch. Es siegt die Meinung ob, die weltliche Wissenschaft habe ein eignes Recht, die Theologie hänge von ihr ab. Der Bedeutung der Victoriner geschieht damit kein Abbruch. Hugo[1]) zumal war ein Mann von umfassendster Gelehrsamkeit und tiefem Geist.

Was er selbst von seiner Wißbegier als Knabe mitgeteilt hat, ist höchst bezeichnend für das Verständnis des Charakters seiner Theologie: „Ich durfte von mir behaupten", so erzählt er in einer seiner späteren Schriften (Didasc. VI, 3 nach Schlosser's Uebersetzung angeführt), „daß ich gar nichts was zur Bildung dienen konnte je gering geachtet habe, sondern manches gelernt, was andern Leuten Scherz oder Possen scheinen könnte. Ich erinnere mich recht gut, daß es mir als Knabe einmal einfiel, die Benennungen aller Dinge, die mir in den Sinn kamen, aufzuschreiben, weil ich meinte, daß man die Natur der Dinge nicht wohl erforschen könne, wenn man die Namen derselben nicht wisse. Wie oft forderte ich täglich Rechenschaft von mir selbst über alles was ich ausgedacht oder gelernt, und mir der Kürze wegen mit ein oder zwei Worten auf ein Blatt bemerkt hatte! Auf diese Weise wußte ich Sentenzenfragen, Gegenfragen, Schlüsse und ihre Lösung fast alle auswendig und an den Fingern herzuzählen. Oft dachte ich mich selbst als Rechtsanwalt, nahm mir die Verteidigung oder den Angriff gewisser Sätze vor und suchte dabei sorgfältig die Pflicht des Rhetors, des Redners, des Sophisten zu unterscheiden. Wie oft legte ich meine Rechenpfennige und Steinchen auf die Rechenlinien! Wie oft bemalte ich den Boden, eine Kohle in der Hand, mit geometrischen Figuren! Die Eigenschaften der rechten, stumpfen und spitzen Winkel, die Art wie man durch die Verlängerung der Linien und durch Hilfslinien ein rechtseitiges Viereck in ein Dreieck einschreibt, lernte ich auf diese Weise aus mir selbst. Wie oft wachte ich eine Winternacht durch, zwischen den Vigilien, wenn es auf ein Horoskop ankam! Wie oft spannte ich Saiten über ein Stück Holz, um nach den Verhältnissen der Spannung und der Unterstützungspunkte den Schall zu vernehmen und zu messen! Das waren scheinbar Kleinigkeiten — und doch war es wichtig." Mit seinem *Didascalion de studio legendi* wagte Hugo zum

[1]) Liebner, Hugo von St. Victor und die theol. Richtungen seiner Zeit 1832 S. 16, 19, 23, 29. Die Hist. littér. de la France 12, 5 weiß einen einzigen Fall zu nennen, daß er außerhalb des Klosters öffentlich auftrat. — B. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de St. Victor. Essai Critique 1886. [Berlazzi, La filosofia di Hugo da S. Vittore 1912.]

erstenmal seit Rabanus Maurus im neunten Jahrhundert wieder den Versuch einer encyclopädischen Darstellung des gesamten Wissens der Zeit. Ein Werk der Art ist stets zu einem guten Teil aus älteren Werken zusammengeschrieben, doch gehört gerade Hugo's Encyclopädie zu denen, welchen man noch am meisten das Prädikat der Originalität zusprechen kann. Im ersten Teile, wo es sich, was das allgemeine Schema der Wissenschaften betrifft, und die Art wie in dasselbe das der sieben freien Künste, seine Gliederung in *trivium* und *quadrivium* eingeordnet sind, vornehmlich an Boëthius anschließt, tritt die Unterscheidung eines doppelten Zieles der Wissenschaft besonders hervor. Die Encyclopädie richtet sich einerseits auf Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen durch Erforschung der Wahrheit und Tugendübung, andererseits als ein Kind der Not, der *necessitas*, auf die Abstellung der Mängel des irdischen Lebens, wonach Hugo zwischen intelligentia unterscheidet, welche das erste Tätigkeitsgebiet bezeichnet und bloßer scientia, die dem zweiten angehört. Er faßt das Schema, unter dem sich ihm alle Wissenschaften ordnen wie folgt zusammen: „Es gibt drei Dinge: Weisheit, Tugend, Not. Die Weisheit ist Erkenntnis der Dinge wie sie sind, Tugend ein naturgemäßes Verhalten der Seele, das der Vernunft entspricht, Not eine unerläßliche Bedingung unseres Lebens, wenn wir auch ohne sie ein glücklicheres Leben führen würden. Das sind die drei Heilmittel gegen drei Uebel, denen das menschliche Dasein unterworfen ist: Weisheit gegen Unwissenheit, Tugend gegen Laster, Not gegen Schwäche. Zur Beseitigung dieser drei Uebel sind die drei Heilmittel und zur Erlangung derselben alle Künste und Wissenschaften erfunden worden. Zum Zweck der Weisheit die *Theorik*, zum Zweck der Tugend die *Praktik*, um der Not willen die *Mechanik*. Das sind die drei Wissenschaften, die im Gebrauch zuerst dagewesen sind. Hernach aber hat man zum Zweck der Beredsamkeit die Logik erfunden die, ob sie gleich der Erfindung nach die letzte, doch im Unterricht die erste sein muß. Es gibt also vier Hauptwissenschaften, aus welchen alle übrigen fließen: Theorik, Praktik, Mechanik und Logik.“ Die Logik zerfällt in Grammatik, Rhetorik und Dialektik, die Theorik in Theologie, Mathematik und Physik, die Praktik in Ethik, Oekonomik und Politik und die Mechanik endlich umfaßt die Anweisungen zu Künsten und Handwerken des gemeinen Lebens, deren Hugo sieben aufführt: Weberei, Schmiedekunst, Schiffahrtskunde, Ackerbau, Jagd, Heilkunst und Schauspielkunst. Im dritten Buch gibt er die Anweisung zum

rechten Studium aller dieser Wissenschaften. Hier ist besonders lehrreich, weil es zugleich Hugo's Stellung zum wissenschaftlichen Treiben seiner Zeit verständlich zu machen dient, sein eifriges Dringen auf einen gleichmäßig alle sieben freien Künste umfassenden Fleiß, womit er alles einseitig der Dialektik zugewendete Interesse abweist, und unter den moralischen Vorschriften, die er dem Gelehrten gibt, seine besonders eindringliche Einschärfung der Demut. Im zweiten, dem Schriftstudium und der Einleitung in dasselbe gewidmeten Teile des Didascalion tritt als besonders eigentümlich hervor Hugo's Dringen auf die Wichtigkeit des buchstäblichen oder historischen Schriftsinns. Wie damals jedermann, unterscheidet er einen dreifachen Schriftsinn: einen buchstäblichen, einen allegorischen und einen tropologischen oder moralischen. Aber es zeugt wieder von seinem wissenschaftlichen Geist, wenn er selbst eine gewisse Scheu vor der Schrankenlosigkeit hat, mit welcher er in der Theologie seiner Zeit die allegorische Schriftauslegung gehandhabt sieht. Daher seine ausdrückliche Bestreitung der durchgängigen Dreifachheit des Schriftsinns. Es gibt freilich Stellen, bei welchen die allegorische Auslegung die allein passende sei, aber bei anderen ist sie unanwendbar und auf jeden Fall hat man vor allem dem buchstäblichen Sinne jeder Stelle seine Aufmerksamkeit und seinen Fleiß zuzuwenden, und nur da, wo man mit ihm nicht auskommt, darüber hinaus zu gehen. Die von Hugo erhaltenen Schriftkommentare geben die Möglichkeit zu beobachten, in welcher Art er selbst solche Grundsätze handhabt. Da stellt sich denn freilich dieselbe Beobachtung ein, wie jedesmal im Mittelalter, wo es sich um solche Regungen des exegetischen Gewissens handelt. In der Praxis ist nicht viel davon zu merken. Dies war schon bei jenem Druthmar im neunten Jahrhundert der Fall, der auf den historischen Sinn der Schrift drang, und nun bei Hugo, ohne daß ihm daraus ein schwerer Vorwurf zu machen wäre. Dem ganzen Mittelalter fehlte es an den wesentlichsten Vorbedingungen zu einer grammatisch-historischen Exegese, und solange diese fehlten war mit einem bloßen dunkeln Gefühle der Irrwege, auf denen man sich befand, nichts zu erreichen. Auch wäre Hugo von St. Victor wohl einer der letzten Theologen gewesen auf dieser Bahn einer Reform der kirchlichen Exegese, wenn sie ihm überhaupt deutlich gewesen wäre, konsequent fortzuschreiten. Sie hätte zu einer Kritik des herrschenden Lehrsystems der Kirche geführt, die ihm ganz besonders fern lag. Hugo's allgemeiner Schätzung der weltlichen Wissen-

schaft sind sehr bestimmte Schranken gezogen, ja sie ist schließlich eine geringe. Denn so gebildet Hugo auch ist, so gründlich und vielseitig auch seine wissenschaftlichen, eigentlichen Schulkenntnisse sind, er kennt eine höhere Erkenntnis als die wissenschaftliche, eben die mystische. Diese ist ihm entschieden jener übergeordnet. Er drückt dies einmal so aus: „Es gibt drei Gattungen von Gläubigen. Die einen sind gläubig, indem sie sich die bloße Frömmigkeit zu glauben vornehmen; ob man aber etwas glauben soll oder nicht, erkennen sie nicht. Andere beweisen mit der Vernunft, was sie mit dem Glauben glauben. Noch andere beginnen in reinem Herzen und unbeflecktem Gewissen schon im Innern zu schmecken, was sie im Glauben glauben. Bei den Ersten entscheidet sich nur der Glaube, bei den Zweiten fügt die Vernunft die Bestätigung hinzu, bei den Dritten ergreift die Reinheit der Erkenntnis die Gewißheit.“ (Liebner S. 109.)

In seinen zwei Büchern *de sacramentis christianae fidei* machte Hugo den ersten Versuch einer selbständigen, die Glaubenslehre in ihrem gesamten Umfange umfassenden Darstellung, wozu es von seinem abweichenden Standpunkte aus sein Zeitgenosse Abaelard, wie schon gesagt wurde, noch nicht brachte. Für die Ausbildung und Fixierung der katholischen Sakramentenlehre wurde dies Werk von Bedeutung. Die Zusammenfassung des Stoffes in ihm beweist, wie Hugo, so sehr er sich der Tradition im Ganzen zu unterwerfen bemüht ist, doch nichts weniger als ihr nur nachspricht. Seine Darstellung beruht wirklich auf eigner denkender Durchdringung des Stoffs, so positiv sie sich hält. Bedenkt man welch hohen Rang Hugo's Werk unter den mittelalterlichen Darstellungen der Kirchenlehre schon als in gewissem Sinn erster Versuch ihrer Zusammenfassung einnimmt, so muß man sich über den geringen direkten Einfluß wundern, den es auf die Folgezeit ausgeübt hat. Teilweise hat sich hier Hugo wahrscheinlich selbst im Wege gestanden. Es gibt nämlich eine kürzere Bearbeitung seines großen Werkes, welches unter dem Titel *Summa sententiarum* läuft und in sieben Büchern vorliegt, womit die Reihe jener seitdem und schon im zwölften Jahrhundert zahlreich aufeinander folgenden Gesamtdarstellungen der Kirchenlehre eröffnet ist, welche das Mittelalter *Summen* zu nennen pflegte. Ob Hugo die Umarbeitung selbst vorgenommen, die *Summe* ihm angehört, oder ob das siebente Buch de nuptio ein Zusatz von fremder Hand ist,[1])

[1]) Vergl. außer Hauréau S. 74 und Liebner S. 458 Denifle Arch. f. Litt. u. Kg. des M. A. III. 637 ff. die Sentenzen Hugos von St. Victor.

ist überhaupt fraglich. Jedenfalls hat sie die größere Arbeit im Gebrauch des Publikums zurückgedrängt. Dem Petrus Lombardus hat bei seiner Arbeit die *Summa sententiarum,* nicht *de sacramentis* als Muster vorgelegen und hernach hat sein eignes Sentenzenbuch beide frühere Arbeiten Hugo's in Schatten gestellt.

Es gibt eine dritte Gruppe von Schriften Hugo's, die mystische, in welchen, um mit seinen Termini zu reden, er von den niederen Stufen der nur sinnlich welterfassenden *cogitatio* und der innerlich das Erfaßte denkend verarbeitenden *meditatio,* der seine scholastischen Traktate angehören, zur höchsten Stufe der *contemplatio,* oder des unmittelbaren Schauens Gottes, sich erhebt. Eine wichtige Tatsache für die Geschichte der Mystik ist das Wiederauftauchen der pseudoareopagitischen Schriften bei Hugo. Dieselben waren lange wie verschollen, noch der gelehrte Abaelard, der doch mit den Mönchen von St. Denis über den heil. Dionysius gestritten, erwähnt seiner Schriften nie und gibt keinen Anlaß zu der Vermutung, er habe sie gekannt. Da zieht denn Hugo die alte Arbeit des Scotus wieder hervor und schreibt einen sehr weitläufigen Kommentar, zwar nicht zu allen areopagitischen Schriften, aber zum Traktat über die himmlische Hierarchie. In der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts wurde, wie wir aus dem Briefwechsel des Johann von Salisbury (Epp. 149, 169, 230) wissen, der Versuch einer verbesserten Uebersetzung gemacht, die areopagitische Schriftensammlung blieb seitdem im Ansehen und Gebrauch einer Art Bibel des scholastizierenden oder gelehrten Mysticismus. Diese neuplatonischen, auf einer ganz negativen Gottesidee beruhenden, mystischen Träumereien lieferten diesem Mysticismus fortan seine Grundgedanken. Hugo von St. Victors Arbeit ist also epochemachend gewesen. Unter seinen eignen zahlreichen, natürlich von Pseudodionysius auch schon aufs tiefste beeinflußten Schriften mystischer Art sind zu unterscheiden solche, die mehr erbauliche Traktate sind und diejenigen, welche einen mehr theoretischen, gelehrten oder spekulativen Charakter tragen. In die erste Klasse gehört die vielgelesene, Hugo's Gefühlsinnigkeit schön darstellende kleine Lobschrift auf die christliche Liebe *de laude caritatis* oder das *soliloquiium de arrha animae,* das Selbstgespräch über das Pfand der Seele. In der Form eines Gesprächs des Menschen mit seiner Seele wird hier von dem gehandelt „was die Seele als Unterpfand der Liebe Gottes, ihres Bräutigams und ihrer einstigen Seligkeit schon hier empfängt". Zur Klasse der gelehrten oder spekulativen Schriften ge-

hört vor allem sein Kommentar zur Hierarchia coelestis des Pseudo-dionysius. Mit der mönchisch-asketischen Lebensansicht des Mittelalters, welche in dessen Mystik stets ein höchst bedeutsames Moment gewesen ist, verbindet sich Hugo's Mysticismus am eigentümlichsten in den drei zusammengehörenden Traktaten *de Arca Noae morali, de arca mystica* und *de vanitate mundi.* Bis in das kleinste Detail hinein wird der Vergleich der Arche Noah bald mit der Kirche im Ganzen, bald mit der Seele wie sie in Gott ruht durchgeführt und die Stufenfolge der Zustände genau fixiert, durch welche die Seele hindurchgeht, indem sie sich ihrem letzten Ziele nähert, der *contemplatio*, dem unmittelbaren Anschauen Gottes.

Man hat bei Hugo von St. Victor, trotz aller Unklarheit und Unbestimmtheit der bei ihm vorliegenden Verbindung von scholastischer und mystischer Betrachtungsart doch einen lebhaften Eindruck einer Persönlichkeit, die zu beiden Betrachtungsarten gleich ursprüngliche und gleich kräftige Beziehungen hat und beständig so zu sagen in beiden Atmosphären lebt. Wie scholastische und mystische Schriften sich auf Hugo's ganzes Leben verteilen, so fehlen auch in seinen scholastischen Schriften nicht mystische Stellen und umgekehrt. Wie sich aber Scholastik und Mystik bei ihm durchdringen, so bestimmen sie sich auch gegenseitig, indem sie sich beschränken und mäßigen. Er verliert sich nicht in vollkommen leere Distinktionen und Fragen, andererseits ist er vor der Gefahr wilder Schwärmerei behütet. Bei aller Ueberschwänglichkeit und dem die Mystik charakterisierenden Bilderreichtum steht er doch einem geradezu absurden Spiel mit Gefühlen und Bildern fern. Der Charakter der Mäßigung den Hugo's Denkweise durch die Mischung der Elemente seiner Persönlichkeit trägt, nähert diese Denkweise sogar in einem Punkte der Abaelard's, dem sie doch sonst antipodisch gegenübersteht. Abhold allen Grübeleien unnützer Art und damit der Behandlung mancher Frage, die seine Zeitgenossen und die Scholastiker überhaupt lebhaft beschäftigte, zeigt sich auch Hugo. Zwar ist diese Zurückhaltung oft bedenklicher Art und im Grunde ein der wissenschaftlichen Forschung feindliches sich Hineinfinden in die Unwissenheit der Zeit. Allein weise wird Hugo's Zurückhaltung, wenn sie sich auf gewisse Fragen der Dogmatik bezieht, welche deren Bearbeiter nur ersonnen zu haben scheinen, um dem menschlichen Scharfsinn einen Knochen zum ewigen Benagen hinzuwerfen. Ob Christus bei Einsetzung des Abendmahles den Jüngern seinen Leib leidentlich oder unleidentlich,

sterblich oder unsterblich gegeben habe, darüber eine Entscheidung zu geben lehnt er, wiewohl er zu letzterer Meinung neigt, ausdrücklich ab und will die ganze Sache lieber als ein undiskutierbares Geheimnis dahingestellt lassen. Prinzipiell bemerkt er einmal, man möge den Verstand eines Menschen doch ja nicht dann besonders hoch schätzen, wenn er bei solchen schwierigen Gegenständen hartnäckig verweile, sondern vielmehr dann, wenn er das wirklich Wissenswerte richtig auszuscheiden wisse. Hiernach verhält sich Hugo in seinem *de sacramentis* im Kapitel über die letzten Dinge, welches der beliebteste und bei weitem ergiebigste Tummelplatz der unsinnigen Fragen der Gottesgelehrten des Mittelalters war. Zwar kann er sich hier von der Art seiner Zeit nicht ganz frei halten, auch er geht in Erörterungen ein z. B. über die Frage, ob das höllische Feuer leuchte, ob es von Gott mit der Welt zugleich erschaffen worden, ob es einer Nahrung bedürfe, oder wie die Leiber der auferstandenen Gerechten, der Kinder usw. beschaffen sein würden und dergleichen mehr. Indessen nicht nur entzieht er sich in anderen Fällen der Art verständigerweise jeder Antwort z. B. bei den Fragen, wie die Seele aus dem Körper gehe, ob und wie unzeitige Geburten oder Mißgeburten auferstehen werden, ob die Seligen wissen was in diesem Leben vorgehe usw., — er fängt das ganze Kapitel mit einer Erinnerung an seine Verschlossenheit an. Erscheint dasselbe im Verhältnis zu dem, was das vermeintliche Wissen der Zeit ihm an Stoff bot, dürftig, so hängt dies eben an der weisen, von Hugo geübten Zurückhaltung. Auch hätte die Scholastik allen Grund gehabt Warnungen wie den seinen Gehör zu leihen. Ist sie im Renaissancezeitalter dem Spott und der Verachtung ihrer Gegner erlegen, so haben dies nicht am wenigsten die Verirrungen ihrer Probleme verschuldet.

Hugo's Schüler Richard von St. Victor ist der Fortbildner des Systems seines Lehrers,[1]) daher er mit ihm an Originalität nicht zu vergleichen ist. Aber sein spitzerer Verstand verfährt, wo er sich scholastisch betätigt, viel ausschließlicher, bewegt sich viel reiner in den hergebrachten, gewöhnlichen scholastischen Formen, während er in seinen mystischen Traktaten viel mehr scholastisierend ist, die scholastische Methode des systematisierenden Einteilens und Distinguierens viel stärker einträgt. Sein demonstrierender dogmatischer Traktat *de trinitate* in sechs Büchern erregt neben scholastischen Arbeiten anderer

[1]) Er nennt Hugo einmal (Benjamin major I. 4) den *praecipuus ille nostri temporis theologus.*

auf diesem Gebiet kein besonderes Interesse. Weit interessanter sind die mystischen Schriften Richard's, welche die Mystik schon in einer merklich durchgebildeteren, systematisch zubereiteteren Form darbieten als die Hugo's und daher noch größere Verbreitung gefunden haben als diese. Zum Verständnis des Verfahrens Richard's kann eine Stelle behilflich sein, in welcher er folgende Erklärung abgibt: „Wenn mich Christus über Dinge der sinnlichen Außenwelt, oder über mein Innerstes belehrt, so nehme ich es leicht an, denn dabei kann ich die Probe meiner eignen Erfahrung anstellen. Doch wo der Geist in die Höhe geführt wird, indem es sich um himmlische Dinge handelt, wo tiefe Sachen der Gegenstand sind, da, auf dem Gipfel einer solchen Höhe, nehme ich Christus nicht an ohne Zeugen, und es wird keine noch so wahrscheinliche Enthüllung annehmbar sein ohne das bestätigende Zeugnis des Moses und Elias, d. h. ohne Autorität der heiligen Schrift." Daß der Ausdruck der Schlußwendung dieser Worte auf der evangelischen Erzählung von der Verklärung und der Assistenz des Moses und Elias dabei Matth. 17, 3 beruht, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Hauptsache ist: Richard hat ein deutliches Gefühl der möglichen Verirrungen mystischer Erhebungen. Wo sie sich ins gänzlich Unerreichbare zu verlieren drohen, da sucht er für sie um so mehr den Anhalt der Schrift und ihrer Autorität. Damit mag es zusammenhängen, daß die mystischen Traktate des Richard in der Regel eine einzelne Schriftstelle zu Grunde legen und die Formen einer Auslegung derselben haben. Indessen läuft die so gesuchte Stütze der Schrift für die mystische Betrachtung in der Hauptsache auf eine Illusion hinaus. Die bei solcher Verwendung gehandhabte allegorische Schriftauslegung ist so schrankenlos und phantastisch, daß schließlich der Inhalt der Ausführungen von der gewählten Grundlage in immense Fernen abirrt und nur ganz willkürlich dazu in Beziehung gesetzt erscheint. So wird z. B. die ganze Schrift über die Austilgung des Bösen und die Förderung des Guten auf Ps. 113 (114) 5 aufgebaut, d. h. auf die Worte: quid est tibi mare quod fugisti; et tu, Jordanis quia conversus es retrorsum! Was ist das Meer, das du flohst, und du Jordan, warum strömtest du zurück!" Das Meer bezeichnet die Bitternis der Gewissensbisse der Gläubigen, der Jordan ihr Gemüt usw. Weit bedeutsamer ist jedoch eine andere Eigentümlichkeit der Mystik Richards, die jedenfalls auch mit der Scheu vor den Verirrungen der Schrankenlosigkeit der Mystik zusammenhängt. Ihre Gefahr beginnt, wie bereits gesagt wurde, da, wo

der Boden der Sinnenwelt und des eignen Ichs, die äußere und innere Erfahrung verlassen wird und wo die Objekte, mit denen es das Subjekt der mystischen Betrachtung zu tun hat, als der himmlischen Welt angehörend, jenseits aller Erfahrung liegen. Demgemäß, so wenig, um mit diesen Mystikern zu reden, Richard auf das Schmecken himmlischer Dinge verzichtet und als Mystiker darauf verzichten kann, sieht man ihn doch mit seinen Betrachtungen sehr überwiegend dem Subjekt der mystischen Betrachtung zugewendet, der Psychologie desselben, der mystischen Erkenntnistheorie. Seine Hauptleistung für die mittelalterliche Mystik ist daher die genauere Erörterung der Stufen der mystischen Kontemplation, und diese liegt vornehmlich vor in seinen beiden nach Benjamin genannten großen Traktaten, deren Bezeichnung auf Ps. 67 (68) 28 beruht: Ibi Benjamin adolescantulus in excessa animi: Siehe der Jüngling Benjamin in Verzückung der Seele! (nach der vom Urtext völlig abweichenden Uebersetzung dieser Stelle in den LXX); Benjamin minor behandelt die Vorbereitung der Seele zur Kontemplation oder zur Selbsterkenntnis, Benjamin major die Stufen der Kontemplation. Wie überall so fußt Richard auch hier auf hugonischer Grundlage. Schon Hugo hatte zwischen *intelligentia* und *ratio* unterschieden, in der intelligentia die höhere Seelenkraft gesehen. Noch schärfer führt die Unterscheidung Richard durch. Wohl erhebt Benjamin minor bei Betrachtung der Dinge die *Ratio* über die Kraft der *Imaginatio*, die Einbildungskraft, welche noch ganz an Bilder der Sinnenwelt gebunden ist. Aber erst die *Intelligentia* vermag, sich auf das Zeitliche und Ewige zugleich richtend, Unzähliges wie mit einem Blick zu umfassen, erst durch sie kann das ganze Gebiet des Universums Gebiet der Kontemplation werden. Auf dem Grunde der *Intelligentia* wird die *Contemplatio*, wie sich Hugo ausgedrückt hatte, zum „freien, bewundernden Durchblick des Geistes in die Schauspiele der Weisheit." Die drei Seelenkräfte der *Imaginatio*, der *ratio* und der *intelligentia* denkt aber Richard auf dem Gebiete der *Contemplatio* ineinander wirkend, so daß die je höhere die unter ihr stehende überragend regelt und bestimmt. Richard unterscheidet sechs Stufen der Kontemplation. „Die tiefste Stufe ist die des reinen Sinneneindrucks, der bloßen Imagination des Aeußerlichen, die zweite, wenn der Geist durch die in der Imagination wirkende Ratio das vereinzelt Wahrgenommene zum einheitlichen Geistesbild gestaltet. Auf der dritten Stufe wird vom Sinnlichen auf das Unsinnliche geschlossen." Auf diesen drei Stufen be-

dient sich nach Richard die auf ihnen allen durchwirkende Intelligentia noch eines Spiegels, erst auf der vierten Stufe scheint sie sich ohne Imagination selbst zu intelligieren. Hier wird der Geist von seiner unsinnlichen Seele und ihren Kräften auf eine noch höhere Weise des geistigen Lebens auf die himmlischen Seelen und überweltlichen Intellekte geführt, d. h. er gelangt zur innern Anschauung der Ideenwelt. Auf einer fünften Stufe endlich erhebt sich die Intelligentia auch über die Ratio zur Anschauung Gottes, doch zunächst nur in so weit dessen Sein noch als ein auch durch die Ratio nachweisbares und zu begründendes erscheint. Erst auf der sechsten Stufe ist die Intelligenz in die Welt erhoben, die nicht nur über der Vernunft liegt, sondern außer ihr, ja ihr zuwider zu sein scheint, und wo nun die Intelligentia in der Extase die Gottheit sofern sie der Vernunft verschlossen ist, z. B. die Dreieinigkeit anschaut. Durch Erörterungen dieser Art, deren es bei Richard noch zahlreiche gibt, z. B. auch über die schon von Hugo aufgestellten Unterschiede von cogitatio, meditatio und contemplatio bringt erst Richard die Mystik entschieden auf eine Bahn, auf der sie sich fortan, wenigstens unter ihren gelehrten Vertretern mit Vorliebe bewegt hat und auf welcher man selbst wissenschaftlich von einer Art Fruchtbarkeit der Mystik reden kann, wegen der dabei der Psychologie und Erkenntnislehre zuteil gewordenen Förderung, nämlich auf der Bahn der Analyse der Stufen, der Gliederung und relativ der Schranken der menschlichen Erkenntnis.

Ganz anders hat aber in den späteren Jahrzehnten des zwölften Jahrhunderts der Prior Walter die Gegnerschaft der Schule zu St. Victor gegen die Dialektik vertreten, als reiner Fanatiker gegen dieselbe, wie man ihn denn auch den Polterer in den theologischen Streitigkeiten des zwölften Jahrhunderts genannt hat. Seine Haupttat ist, die aus Anlaß eines bei der römischen Kurie unter Alexander III. geführten theologischen Prozesses, verfaßte Schmähschrift *contra quatuor labyrinthos Franciae.*[1]) Gemeint sind unter diesen Labyrinthen Frankreichs vier Meister der Theologie Abaelard, Gilbert Porretanus, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers, welche der Welt als die bösartigsten Ketzer denunziert werden sollen und Labyrinthe genannt werden, nur um sie mit irgend einem sinnlosen aber grauslichen Uebernamen als Ungetüme zu bezeichnen. Von den genannten vier Männern sind übrigens nicht weniger als drei schon seit Jahrzehnten nicht mehr am

[1]) H. Denifle Arch. f. Litt. u. Kg. des M. A. I (1885) S. 404 ff. „Walter von St. Victor und die Sententiae divinitatis."

Leben, da sie Walter niederdonnert.[1]) In Petrus Lombardus waren die Absichten der Scholastik nur noch in außerordentlich gemilderter, so zu sagen gezähmter und gedrückter Weise wirksam. Daß nun gerade Walter ihn und sogar vornehmlich ihn aufs Korn genommen hat, ihn mit so entschiedenen Vertretern der scholastischen Prinzipien wie Abaelard und Gilbert de la Porrée auf eine Stufe stellt, beweist, daß er nicht diesen oder jenen Scholastiker angreift, sondern die ganze Methode und es ihm darauf ankommt bei Lombardus die äußere Form des Verfahrens zu treffen, die er allein mit jenen gemein hat. Wie leidenschaftlich zufahrend Walter vorging, beweist noch insbesondere was ihm bei Abaelard begegnet ist. Er hat es nicht einmal der Mühe für wert gehalten, sich nach einer ihm selbst für sicher geltenden Quelle umzusehen und ein ihm irgendwie aufstoßendes Schriftstück, dem er den Titel *sententiae divinitatis* gibt, von dem er selbst sagt, es gehe nur die Rede davon, daß es ein Werk Abaelards sei, vielleicht auch nur ein Excerpt aus dessen Schriften, aufgerafft, und es als Produkt Abaelardschen Irrgeistes weitläufig bestritten. Dieses ganze Werk ist neuerdings in Originalgestalt wiedergefunden worden. Es ist eine vollständige Summe der christlichen Glaubenslehre, dergleichen im zwölften Jahrhundert im Zusammenhange mit den Bemühungen um neue Systematisierung der Kirchenlehre viele entstanden sind. Sie ist nicht nur nicht von Abaelard selbst, nicht einmal das Werk eines eigentlichen Schülers von ihm kann sie sein. Dasselbe weicht nicht nur von dessen Schema der Glaubenslehre vollständig ab, sondern trägt Abaelard fremde Ansichten vor, bestreitet Ansichten Abaelards sogar, wenn auch ohne ihn zu nennen. So gering auch das Werk der Schrift Walters sein mag, so ist sie doch ein Beweis für die Entschiedenheit der gegen die neue dialektische Theologie sich erhebenden und allmählich im Laufe des Jahrhunderts sich steigernden Gegnerschaft. Es wären außer den Victorinern[2]) als Zeugen dieser Abgeneigtheit noch manche andere Namen zu nennen, darunter als besonders interessante und charakteristische Erscheinungen ein paar deutsche Theologen, der im Jahre 1135 gestorbene Rupert von Deutz[3]) bei Köln und sein etwas jüngerer Zeitgenosse,

---

[1]) Planck Theol. Stud. u. Krit. 1844 S. 828 f.

[2]) Ueber die Bedeutungslosigkeit von St. Victor seit Ausgang des zwölften Jahrhunderts Denifle Die Universitäten des M. A. I, 673.

[3]) Rocholl, Rupert von Deutz S. 21. — Budinsky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben S. 115.

der Propst des bairischen Stiftes Reichersberg Gerhoh † 1169, samt dessen Bruder Arno. Der Erfolg dieser ganzen Opposition ist der, daß in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts der kühne Anlauf der Dialektik sichtlich erlahmt.

III. Petrus Lombardus.

Ein sprechendes Zeugnis dieses Erlahmens ist das Hauptwerk des Petrus Lombardus, das, ungeachtet seiner eignen bescheidenen Bedeutung und anfänglich ein solches Schicksal keineswegs verheißender Erfahrungen, in der Folgezeit das einflußreichste, wenigstens das bei weitem am meisten traktierte Werk der theologischen Literatur des zwölften Jahrhunderts wurde. Es sind dies die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus.

Der Verfasser führt in der Tradition den Beinamen des Lombarden von seiner Herkunft. Seine Studien hatte er in Bologna begonnen, dann in Paris fortgesetzt, bis er selbst als Lehrer an der Pariser Domschule auftrat. Kurz vor seinem Tode wurde er Bischof von Paris. Als solcher ist er 1160 gestorben.[1]) Seine Sentenzen sind ein nach einem ziemlich zufälligen, doch übersichtlichen Plane angelegtes, vollständiges Lehrbuch der Dogmatik, vollständig wenigstens im Sinne der Zeit, da es ein paar ihr fern liegende Kapitel allerdings zwischen die Maschen seines Fachwerkes hat durchfallen lassen. In seinen drei ersten Büchern handelt es von Gott und von den Kreaturen, im vierten von den Sakramenten. Die Absicht des Werkes ist die zahlreichen, im Laufe der neuen dialektischen und kritischen Verhandlungen über die Dogmen aufgetauchten, sie betreffenden Kontroversen in einer möglichst dem Sinne der Tradition entsprechenden, diese heil erhaltenden Weise zu entscheiden. Den Namen der *Sentenzen* hat das Werk, ähnlich einem bereits (2.) besprochenen Werke des Isidor Hispalens davon, daß es großenteils aus Sätzen oder Sentenzen besteht, welche aus Schrift und Kirchenvätern ausgezogen sind. Jedes der einzelnen Bücher ist in eine Anzahl von Kapiteln oder, wie sie hier heißen, *Distinctionen*, zerlegt. Es sind die Hauptprobleme oder Hauptkontroversen, die sich an die einzelnen zur Sprache kommenden Dogmen knüpfen. Diese Distinctionen aber zerfallen wiederum in eine Anzahl von Unterabteilungen oder *Quaestionen*, welche jedesmal mit einer besonderen, ihren

---

[1]) [Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence (1881). — O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung (1902).]

Gegenstand bezeichnenden Ueberschrift versehen sind, wodurch die Uebersicht über die einzelnen, innerhalb der einzelnen Distinctionen sich erhebenden spezielleren Fragen erleichtert wird. Im Allgemeinen ist innerhalb dieser Distinctionen und Quaestionen, oder Kapiteln und Paragraphen, das Verfahren des Lombarden folgendes: er sammelt zunächst die Autoritäten (Schriftzeugnisse und Zeugnisse der Kirchenväter) für jede aufgestellte Frage; da, wo diese Zeugnisse nicht an sich selbst Einstimmigkeit ergeben, sucht er dieselbe durch Interpretation herzustellen oder auch mit eignem Raisonnement eine Entscheidung zu treffen. Eine solche Entscheidung wird jedoch keineswegs überall gegeben; es bleiben Fälle übrig, in denen der Lombarde, der ja ohnehin der ganzen Anlage seines Werkes nach darin wenig mit eignen Worten spricht, mit seinem Urteil ganz zurückhält.

Schon diese kurze Uebersicht über den äußeren Plan des Werks kann eine Vorstellung davon geben, daß die Sentenzen des Petrus Lombardus nur eine schon sehr abgeschwächte und wenig konsequente Ausführung des Gedankens sind, die Darstellung der Kirchenlehre mit relativer Emanzipation von ihrer überlieferten Gestalt in dialektische Formen umzugießen. Dennoch ist selbst dieses Werk zuerst seinen Zeitgenossen als zu scholastisch erschienen und ist hart angefochten worden. Nicht nur durch Walter von St. Victor, es ist selbst vor der römischen Kurie der Ketzerei angeklagt worden und noch im Jahre 1179 dort ein verdammender Spruch dagegen durchgesetzt worden. Bei dieser Beurteilung des Werks jedoch blieb es nicht. Die Sentenzen des Petrus Lombardus sind zu ihrer Zeit weder in Anlage noch in Absicht das einzige Werk ihrer Art. Dennoch und ungeachtet jenes anfänglichen Mißfallens, das sie erregten, haben sie später ein alle ihre Mitbewerber weit überstrahlendes Ansehen erlangt. Sie sind im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts das eigentliche dogmatische Lehrbuch des Mittelalters geworden, über welches unzählige Vorlesungen gehalten worden sind, aus denen dann unzählige Kommentare hervorgingen, von denen viele gedruckt sind, noch mehr noch handschriftlich in den Bibliotheken lagern. Dieses Schicksal verdanken die Sentenzen des Lombarden, teils einem bei einem späteren gegen das Werk angestrengten theologischen Prozeß in Rom auf der Lateransynode von 1215 erwirkten approbierenden Urteil, teils seiner für solchen Gebrauch als Grundlage für die scholastische Behandlung der Dogmatik sich als besonders praktisch bewährenden Anlage. Der Verfasser hat darüber unter den

Scholastikern den Ehrentitel des *Magister sententiarum* erlangt und pflegt unter ihnen so benannt zu werden.

Als Petrus Lombardus mit seinen Sentenzen zu solchem Ansehen gelangt war, hatte sich eben in den theologischen Schulen ein vollkommener Umschwung vollzogen. Schließlich war nun doch das Ermatten der dialektischen Tendenz in der Behandlung der Kirchenlehre, welches gegen Ausgang des zwölften Jahrhunderts zu beobachten ist, und wovon der Lombarde selbst ein Anzeichen ist, überwunden, die dialektische Methode der Behandlung der Kirchenlehre hatte vollkommen gesiegt. Wie war dies möglich gewesen? Es trat ein Ereignis ein, das als der Wendepunkt bezeichnet werden muß von dem an das Zeitalter der Blüte der Scholastik anhebt. Dieses Zeitalter, welches nun die klassischen Systeme der Scholastik in üppiger Fülle entstehen sieht, deckt sich ungefähr mit dem dreizehnten Jahrhundert, wie sich das Jugendzeitalter der Scholastik mit dem zwölften deckte. Es ist etwa mit dem Tode des Duns Scotus zu schließen, oder in runder Zahl mit 1300. Das Ereignis aber, welches dieses Zeitalter eröffnet, indem es namentlich den Sieg der dialektischen Form der Scholastik entschieden hat, gehört dem ausgehenden zwölften Jahrhundert, der Zeit um 1200 an. Es ist die Wiederentdeckung der vollständigen aristotelischen Philosophie.

ANHANG.

DIE HOCHSCHOLASTIK.

(Im Abriß dargestellt.)

Es versteht sich von selbst; eine so auffallende und gewaltige historische Erscheinung wie jener eben bezeichnete neue Aufschwung der Scholastik seit Ausgang des zwölften Jahrhunderts ist nicht aus einer Ursache abzuleiten. Will man jedoch unter den mannigfach dabei wirksamen Ursachen eine als besonders in die Augen springend hervorheben, so ist es die seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts dem lateinischen Abendlande zuteil gewordene Bekanntschaft mit der vollständigen Philosophie des Aristoteles. Das Mittelalter hatte fünf bis sechs Jahrhunderte lang eine vollständige Philosophie gar nicht gekannt. In einigermaßen ursprünglicher Gestalt besaß diese Zeit nur den logischen Teil der aristotelischen Philosophie, wie er in dem Organon genannten Komplex aristotelischer Schriften zusammengestellt ist. Aber selbst diesen die längste Zeit, obwohl die Möglichkeit zu vollständigerer

Kenntnis durch Boëthius von vornherein geboten war nur in sehr fragmentarischer Gestalt, wie denn noch Abaelard nur eine Minderzahl der im Organon verbundenen Schriften benutzt und Johann von Salisbury der erste Gelehrte des christlichen Abendlandes ist, in dessen Händen sich der vollständige Organon findet. Diese Logik war aber nur die Vorhalle der aristotelischen Philosophie, deren übrige, höhere Teile dem jungen Mittelalter so gut wie völlig verborgen blieben. Was es von platonischer Metaphysik kannte ist kein Aequivalent zu seiner Kenntnis der aristotelischen Logik gewesen.[1]) Jetzt aber, seit Ausgang des zwölften Jahrhunderts wird im Abendland die aristotelische Metaphysik, die Poetik, die Ethik, vor allem seine Physik bekannt. Die Wiederentdeckung an sich ist ebenso merkwürdig und folgenreich als die besonderen Umstände unter denen sie stattfindet, durch die Vermittlung der Mohammedaner und Juden. Im neunten Jahrhundert haben im orientalischen Chalifat die Gelehrten des Islam Aristoteles kennen gelernt, und seitdem mit größtem Eifer ihn übersetzt, studiert und kommentiert. Vom Orient sind diese Studien in den spanischen Chalifat gedrungen, wo sie sich noch länger erhalten haben und erst zu ihrer vollen Blüte gediehen sind, indem sie zugleich von den arabischen Gelehrten an die des in Spanien zahlreichen und sich unter günstigen Umständen entwickelnden Judentums übergingen. Seit etwa 1140 beginnen die unter Arabern und Juden lebenden spanischen Christen Notiz von deren aristotelischem Studium zu nehmen, setzen sich durch lateinische Uebersetzung in Besitz der unter ihnen verbreiteten aristotelischen Texte und gangbarsten Kommentare dieser Texte. Es machte sich dabei allerdings eine doppelte Art des Einflusses geltend. Der eigentliche, historisch schließlich bei weitem bedeutsamst gewordene Kern dieses Einflusses war freilich die erweiterte Kenntnis des Aristoteles, die Bekanntschaft seiner bis dahin unbekannt gebliebenen physikalischen, ethischen und metaphysischen Schriften. Allein dieser Kern war zunächst in eine dicke und schichtenreiche Schale gehüllt, es bedurfte gewaltiger Arbeit, um durchzudringen. Einmal kommt der

[1]) [Adelhart von Bath hatte Plato als *Fürsten aller Philosophen* gepriesen und Alanus von Lille überhaupt ihn nur als *der Philosoph* gelten lassen (Ch. Huit, Annales phil. chrét. Sér. II t. 20—22) Darnach oben S. 62 ff. zu ergänzen. — Zum Aristotelismus Talamo. L'aristotelismo nella storia della filosofia (3. Aufl. 1900). A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (2. Aufl. 1843). Marchesi. L'Etica Nicomachea nella traditione latina Medievale (1904). Vergl. oben S. 45 ff.]

Text in Betracht. Die aristotelischen Texte, welche die Abendländer durch die Araber kennen lernten, beruhten selbst nicht auf dem Urtext, sondern auf einer syrischen Uebersetzung. Noch eine Stufe weiter vom Urtext entfernte sich die lateinische Uebersetzung und war der primitivsten Art, sklavisch wörtlich, syntaktisch daher mehr arabisch als lateinisch, mithin vielfach kaum verständlich, die den Uebersetzern unverständlichen technischen Ausdrücke des Arabischen bisweilen ganz willkürlich transcribierend.[1]) Von den Quidproquos, zu welchen die fehlende oder fehlerhafte Punktation des Arabischen zumal bei Eigennamen Anlaß gab, kann man sich einen Begriff machen, sieht man in diesen lateinischen Uebersetzungen aus Thales *Belus* geworden, aus Hipparch *Abraxis*, hört man gelehrte Scholastiker allen Ernstes von den klassischen Philosophen *Jorach*, *Semerion*, *Adelinus*, *Albrutalus*, *Loxus* reden. Allein, daß die abendländischen Gelehrten den Aristoteles nur durch eine mehrfache Schicht von Uebersetzungen und zwar teilweise von höchst unvollkommnen Uebersetzungen hindurch kennen lernten, bildet nicht einmal die Hauptschwierigkeit. Sie lernten ihn nicht rein für sich kennen, sondern mit ihm zugleich seine arabische Auslegung. Diese mußte die Aufmerksamkeit ebenfalls auf sich ziehen. Die arabischen Philosophen behandelten in ihren selbständig oder direkt an den Text des Aristoteles sich anschließenden Erörterungen religionsphilosophische Probleme, die ja auch die abendländischen Theologen aufs höchste interessieren mußten. Schon die arabischen und jüdischen Kommentatoren hatten der Frage besondere Aufmerksamkeit geschenkt, wie sich die Philosophie, insbesondere die aristotelische zu den Religionen, denen sie anhingen, dem Islam oder dem Judentum, verhalte. Ganz dieselbe Frage erhob sich für katholische Christen mit Beziehung auf das Verhältnis dieser Philosophie zum katholischen Christentum. So sind jene arabischen und jüdischen Philosophen für die abendländische Wissenschaft keineswegs nur Ueberlieferer des Aristoteles gewesen; sie haben auch als Apologeten ihrer Religionen oder *selbst* als Scholastiker auf die katholischen Scholastiker einen vorbildlichen Einfluß gehabt. Dadurch schob sich nun vollends zwischen den wahren Aristotelismus und

---

[1]) [Wüstenfeld, die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische (1877). — Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des M. A. (1893). — Guttmann, Die Scholastik d. 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüd. Literatur (1902). — David Neumark, Jüd. Philos. d. M. A. (1907). — M. Horten, Avicenna's Werk: Die Genesung der Seele (1907).]

die Abendländer, die sich über ihn aus den arabisch-jüdischen Quellen unterrichteten, ein für seine Auffassung verwirrendes Element ein. Auch war der arabische Aristotelismus von vornherein ein sehr unreiner, sofern er durch den Neuplatonismus vermittelt war. Seine Deutung in der arabischen Philosophie war also großenteils eine durch den Neuplatonismus bestimmte Umdeutung; es konnten unter den Arabern unter des Aristoteles Namen manche Schriften umlaufen, die mit ihm nichts zu tun hatten, neuplatonischen Ursprungs waren. Und gerade mit solchen Produkten kamen die Ausländer zunächst in Berührung. Beispielsweise sei das von den toledanischen Uebersetzern den Abendländern zugänglich gemachte Buch genannt,[1]) das lange Zeit unter dem Titel *de causis* oder auch *de expositione bonitatis purae* (über das reine Gute) unter denselben höchstes Ansehen hatte, sich als aristotelisch gab, während es eine Bearbeitung des *στοιχείωσις θεολογική*, der theologischen Grundlegung des Prochus war, also ein neuplatonischer Traktat aus dem fünften Jahrhundert. Ein weiteres pseudoaristotelisches Werk war die sogen. Theologie des Aristoteles, die auch unter dem Titel: *De secretiori Aegyptiorium theologia* umlief. Mühsam arbeiteten sich die Abendländer zum echten Aristoteles durch, die Araber leisteten selbst ihnen Beistand, denn auch bei ihnen hatte dieselbe Entwicklung zu einem immer reineren Aristotelismus stattgefunden, wie er schließlich in den Arbeiten des Averroës vorlag. Der erst 1198 gestorbene Averroës war aber der jüngste der für den Einfluß auf das Abendland in Betracht kommenden arabischen Philosophen. Mit der Zeit ist sein Einfluß der bedeutendste gewesen, aber nicht mit ihm hat derselbe begonnen, was ja schon chronologisch unmöglich war. Teils mit seiner Hilfe, teils durch selbständige Bemühungen haben sich die abendländischen Gelehrten im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts ein von fremden Hüllen ziemlich reines Verständnis der schwierigen philosophischen Schriften des Aristoteles erarbeitet und schon der große scholastische Meister Thomas von Aquin, † 1274, kannte die wahre Herkunft jenes Traktats *de causis*. Die so vermittelte Kenntnis des Gesamtbaus der aristotelischen Philosophie macht ihren Weg und

---

[1]) Gerhard von Cremona (s. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift *über das reine Gute* S. 135 ff.), der auch (S. 123 f) die seltsame Arbeitsteilung erwähnt, mit der sich der konvertierte Jude Johann Avendehut von Sevilla und Dominions Gundesalvi des von Raimund von Toledo erhaltenen Auftrags entledigten.

taucht seit den letzten Jahrzehnten des zwölften Jahrhunderts in den italienischen und französischen Schulen auf. Dies geschah in einem Momente der Entwicklung der theologischen Studien, der wohl ein kritischer zu nennen ist. Die Wirkung war eine ungeheure. Die Aufgabe des wissenschaftlichen Erweises der Kirchenlehre, welche das zwölfte Jahrhundert unternommen hatte, erfuhr eine gewaltige Erweiterung und Vertiefung. Sie wurde nichts weniger als der Erweis der vollkommenen Harmonie der Kirchenlehre und der aristotelischen Philosophie. Mit der nun vollständig bekannt werdenden Weltbeschreibung und Weltauffassung des Aristoteles ging dem christlichen Mittelalter nicht nur eine Philosophie, sondern gewissermaßen die Welt selbst auf. Um die Natur hatte es sich bis jetzt kaum gekümmert, jetzt gingen ihm durch die physikalischen Schriften des Aristoteles die Augen auch für sie auf. So wurde Aristoteles den mittelalterlichen Gelehrten der unfehlbare Meister in allen Dingen dieser Welt, wie sie an den Autoritäten der Kirche die sichere Wegleitung in der Kenntnis der überweltlichen Dinge zu haben überzeugt waren. Aristoteles erschien, um mit Worten des Mittelalters zu reden wie ein *praecursor Christi in naturalibus*, ein Vorläufer Christi im Bereich der Natur, gleich wie der Täufer Johannes sein *praecursor in gratuitis*, der Vorläufer Christi im Bereich der Gnade oder der Offenbarung sein sollte. Aus dem allmählich fortschreitenden immer vollkommeneren Erweise der hiebei zwischen Aristoteles' Weltansicht und der von der Kirche verkündeten religiösen Offenbarung angenommenen Harmonie erwuchsen die großen scholastischen Systeme des dreizehnten Jahrhunderts und erreichte in ihnen die eigentümliche scholastische Theologie des Mittelalters ihre Blüte. Von vornherein läßt sich nicht erwarten, daß dieses Ziel ohne Hemmnisse erreicht worden ist. Es ist ja richtig, die Anwendung, welche seit etwa 1050 von der aristotelischen Logik gemacht worden war, diente dazu die Möglichkeit zu erklären die entsprechende Anwendung der Gesamtphilosophie des Aristoteles zu machen. Aber ebenso leuchtet ein, war schon die Beziehung der aristotelischen Logik zu dem Erweis der Kirchenlehre auf Widerstand gestoßen, so konnte die Ueberflutung der Kirchenlehre mit der aristotelischen Philosophie in ihrer ganzen Breite nicht ohne schwere Anfechtung bleiben. Und so kann es denn nicht wundern, die Studien des Aristoteles, welche sich an seine Wiederentdeckung anschlossen, zunächst durch kirchliche Verbote, auch päpstliche behindert zu sehen. Das Heranreifen der Scholastik zu

der Stufe der Entwicklung, zu welcher sie sich im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts erhellt, erscheint um die Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts noch eine höchst prekäre und bestrittene Sache. Aber diese Lage der Dinge hält nicht an, die Aristotelesverbote werden bald zurückgenommen und der Aristotelismus siegt in der Kirche fast ohne Vorbehalt.

I. Die Blüte.

Wie hat es nun zu diesem Siege, welcher der Scholastik erst die Gewinnung ihrer vollkommensten Gestalt ermöglichte, kommen können? Dazu wäre mancherlei zu sagen, das wichtigste ist jedenfalls die Entstehung der großen Bettelorden im dritten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts. In der Tat, nächst dem Wiederauftauchen der aristotelischen Philosophie ist dieses historische Ereignis das fundamentalste für die Entwicklung, welche die Scholastik im dreizehnten Jahrhundert genommen hat. Die Bettelorden, die sich damals den Weltherrschaftsplänen der Päpste zu Gebote stellten, sind es auch, die vor allem die Freigebung des Aristoteles möglich gemacht haben. Denn sie haben die Kräfte hergegeben, welche nicht nur die herkulische Arbeit bewältigten, die das Wiederbekanntwerden der aristotelischen Philosophie den Gelehrten des Abendlandes zuwälzte; sie haben vor allem auch das Studium des ganzen Aristoteles in die Bahnen gelenkt, welche dem Interesse der damaligen Kirche, ihrer Lehre den Panzer der Wissenschaft anzutun, entsprachen. Es kann hier nur, ohne nähere Erklärung der Befähigung dieser Orden zu den höchst wunderbaren Diensten, die sie auch auf diesem Gebiete der Kirche geleistet haben, bei der Tatsache stehen geblieben werden, daß sie alsbald die Führung in der Theologie erlangten und einen ganz wesentlichen, ja hervorragenden und gar nicht wegzudenkenden Anteil am Bau der Scholastik, wie sie etwa seit Mitte des dreizehnten Jahrhunderts dasteht, haben. Am heißesten ist dieser Kampf unter den Pontifikaten Gregors IX., Innocenz IV. und Alexanders IV., etwa zwischen den Jahren 1230 und 1260 auf der Universität Paris geführt worden, wo er auch durch sehr merkwürdige Verwicklungen zu den denkwürdigsten Episoden der Geschichte des Mittelalters gehört. Der Sieg gehörte den Bettelorden, als sie sich den Besitz einer bestimmten Anzahl von Lehrstühlen der Theologie in Paris gesichert und seine Anerkennung durchgesetzt hatten. Entsprechend ihrer überragenden Bedeutung überhaupt stehen auch in diesem Bereich der Geschichte der Bettelorden die Franziskaner und die Dominikaner

voran, während die Augustiner und vollends die Carmeliter zurücktreten. Was aber Dominikaner und Franziskaner in der Scholastik gewesen sind, das macht schon die Reihe der Namen scholastischer Meister anschaulich, die ihnen angehört haben. Nicht alle Meister zwar haben ihnen angehört, doch hat die Scheidung ihrer immerhin weit überwiegenden Mehrheit in Franziskaner und Dominikaner insofern besondere historische Bedeutung, als die bestehende Rivalität dieser Orden auch im Bereiche der scholastischen Theologie den Gegensatz der Schulen, der dominikanischen oder thomistischen und der franziskanischen oder scotistischen herbeigeführt hat. Die beiden Reihen unterscheiden sich der Art der beiden Orden entsprechend sehr charakteristisch. Die dominikanische Reihe ist die weit gleichmäßigere, ihr gehört der eigentliche Klassiker der Scholastik an, Thomas von Aquin. Doch eben der größeren Mannigfaltigkeit wegen ist die franziskanische Reihe die interessantere. Neben correkten und strengen Scholastikern wie Alexander von Hales und Duus Scotus steht schon im dreizehnten Jahrhundert der Mystiker Bonaventura. Dem Franziskanerorden gehört auch der Mann an, von dem man sagen kann, so sehr er in die Scholastik gehöre, wachse sein Denken in diesem Zeitalter schon am meisten aus den Schranken der Scholastik hinaus, Roger Baco.

Alexander von Hales († 1245) war bereits ein angesehener Meister der scholastischen Theologie, als er in den Franziskanerorden trat.[1]) Durch ihn wurde die Scholastik mehr in den Orden eingeführt als daß er, als Scholastiker, aus demselben hervorgegangen wäre. Das einzige von Alexander erhaltene Werk, das überdies erst nach seinem Tode nach seinen Lehrvorträgen von seinen Schülern vollendet und 1254 herausgegeben wurde, ist die *Summa theologica*, in welcher die beiden Formen von Summen, die sich herausgebildet haben, noch nicht ganz auseinandertreten. Die Erörterungen der aristotelischen Metaphysik über Begriffe wie ἐπιστήμη oder Wissen, sowie ihre sorgfältige Einteilung des gesamten Gebiets der Wissenschaft hatten zu einer bedeutenderen Erweiterung der Prinzipienfragen in der Theologie geführt. Aristoteles gibt drei Merkmale des Wissens an: 1. Das Erkennen des Allgemeinen, also nicht bloß des Einzelnen; 2. das Erkennen des Grundes

---

[1]) [H. Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrdts 1904. — Ph. Minges, Philosophiegeschichtl. Bemerkungen über die dem Alex. v. Hales zugeschriebene Summa de virtutibus 1913 i. d. Festschr. f. Clem. Bäumker.]

der Erscheinungen, also nicht bloß der Erscheinungen selbst; 3. die Fähigkeit zu lehren. Unter den Wissenschaften unterscheidet er solche die praktische Zwecke haben und solche, die nur dem Erkennen oder der intellektuellen Anschauung dienen. Unter den Wissenschaften der letzteren Art ist die Philosophie die höchste, weil sie sich mit den ersten und tiefsten Gründen der Dinge und deren Prinzipien beschäftigt. In doppeltem Sinne ist sie die göttlichste Wissenschaft: sie allein besitzt Gott und Gott ist ihr Gegenstand. Die Tätigkeit des Erkennens an und für sich nennt Aristoteles *θεωρεῖν* welchem verbum das lateinische *speculari* entspricht. Den Gegensatz bilden das *πράττειν* und das *ποιεῖν*, das Handeln und das künstlerisch=technische Schaffen. Hiernach unterscheidet Aristoteles drei Gattungen der *ἐπιστήμη* oder der Wissen=schaft: *ἐπιστήμη θεωρητική, πρακτική* und *ποιητική*. Die theoretische Wissenschaft aber wiederum zerfällt in Physik, Mathematik und Meta=physik. Der Gegenstand der letzteren, die auch *πρώτη φιλοσοφία* heißt, sind die ersten göttlichen Gründe alles Seins, daher sie Aristoteles auch Theologik oder Theologie nennt, und als die spekulativste über alle anderen Wissenschaften stellt. Das sind nun Bestimmungen z. B., welche fortan die Scholastiker zu einer bedeutend weitläufigeren und zu ein=dringlicher Behandlung der Prinzipienfragen in ihren Summen bewegen, bevor sie in die Behandlung der Einzelfragen eingehen. Da fragen sie erst, ob die Theologie eine Wissenschaft ist, ob eine praktische oder theoretische (spekulative). Genau untersuchen sie die Erkenntnisquellen der Theologie und das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Man vergleiche, um eine etwas lebendigere Vorstellung von der außerordent=lichen Erweiterung des Stoffs der theologischen Lehrbücher seit dem dreizehnten Jahrhundert zu gewinnen, den Anfang der Sentenzen des Petrus Lombardus und der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Der Lombarde, bevor er mit der Behandlung der Trinitätslehre seinen Gegenstand selbst anfaßt, läßt nur ein paar ziemlich zufällig aus Augustin aufgeraffte, dürftige und kurze Erörterungen allgemeiner Art vorausgehen über den Unterschied von *res* und *signa* und den von Dingen, die man zu genießen und solchen die man zu gebrauchen habe. Viel weiter greift Thomas von Aquin in der Einleitung zurück. Da wird zuvörderst untersucht, ob es außer den übrigen Wissenschaften über=haupt eine Theologie geben müsse, ob dieselbe unentbehrlich sei; andererseits, ob denn die Theologie wirklich eine Wissenschaft sei, sodann speziell, ob eine theoretische oder praktische; ferner ob sie

höher stehe als die übrigen Wissenschaften und man sie als sapientia, als Weisheit bezeichnen könne. Es folgen dann noch andere wichtige Einleitungsfragen, einmal über den Gegenstand der Theologie, sodann ob dieselbe *argumentativa* sei, d. h. ob ihre Sätze auf einem streng rationellen Beweisverfahren und auf strengen Schlußfolgerungen beruhen; endlich, ob sie sich metaphorischer oder symbolischer Ausdrucksformen bedienen müsse und ob ihre Hauptquelle, die heilige Schrift unter einem Ausdruck nur eine oder mehrere Bedeutungen darbiete. Erst nach Erledigung dieser prinzipiellen oder allgemeinen Vorfragen tritt Thomas von Aquin in sein eigentliches Thema ein.

Aber nicht allein der Inhalt, auch die Form der Darstellung der Theologie gelangt im dreizehnten Jahrhundert zu einer weiteren, bedeutenderen Entfaltung. Auch dabei handelt es sich nicht um eine grundsätzliche Umwälzung, sondern man knüpft an das Vorhandene an, besitzt an den Sentenzen des Petrus Lombardus eine Grundlage für diese Anknüpfung. Das gibt die eine Form der theologischen Summen. Man legt die Sentenzen des Lombarden zu Grunde und kommentiert sie in Vorlesungen und in Schriften, und zwar indem man sich nicht auf Ermittlung des vom Lombarden selbst Gemeinten beschränkte, sondern bei der Darlegung der Gedanken des *Magister sententiarum* zugleich neue und eigentümliche Ideen entwickelt. Der erste, bekannte Kommentar der Art ist von Wilhelm von Auxerre aus dem Jahre 1228. Seitdem sind ihm unzählige andere gefolgt, die nun auch die Physik und Metaphysik des Aristoteles benützen, was Wilhelm noch nicht getan hatte. Diese Kommentare zum Lombarden sind die sogen. *summae sententiarum*. Daneben gibt es eine zweite Form von Summen mit der charakteristischen Bezeichnung der *summa theologiae* oder *theologica*, die meisten Scholastiker der Blütezeit haben sich in Summen beider Formen hervorgetan. Bei der *summa theologica* handelt es sich nicht wesentlich um Zusammenstellung der Sentenzen früherer Kirchenlehrer, so häufig diese auch von den Verfassern theologischer Summen berücksichtigt werden, es sind selbständige dogmatische Werke; eigne Darstellungen des Systems der Kirchenlehre, denen seit Alexander von Hales die Philosophie des Aristoteles zu Grunde gelegt wird. Mit Kirchenlehre und Aristotelismus sind zwei heterogene Gebilde zusammengeschweißt, bei allem Streben nach Systematik kann es zu keinem wirklich innerlich begründeten, aus eigner Konsequenz gegliederten und fortschreitenden System der

Kirchenlehre kommen, die Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Aneinanderreihung des Stoffs ist darin vielfach nicht minder auffällig als bei Petrus Lombardus. Allein was logische Klarheit und Strenge, peinlich genaue Abwägung aller in eine Frage einschlagenden Momente, subtile Spaltung der Für und Wider einer Frage betrifft, so leisten allerdings diese mittelalterlichen Summen Außerordentliches. Auf jeden Fall sind sie ein höchst kompliziertes und mühsames Fachwerk, in welches der Stoff hineingearbeitet ist.

Der erste Teil der Summa des Alexander von Hales zerfällt in 74 Quaestionen. Diese sind wiederum in eine Anzahl von *membra* oder Abteilungen zerlegt, diese membra zum Teil weiter in Unterabteilungen, sogen. *articuli.* „Im übrigen ist das Verfahren folgendes: Zuerst wird irgend eine Frage formuliert, dann folgen in der Regel mehrere Vernunftgründe *(rationes)* und Aussprüche der Bibel oder von Kirchenvätern, welche geeignet sind die Bejahung der aufgeworfenen Frage als das Richtige erscheinen zu lassen, hierauf andere *rationes* oder aber *autoritates,* welche nunmehr die Verneinung nahe legen, endlich folgt die Entscheidung. Als Beispiel der Behandlung einer einzelnen Frage sei die Quaestio VIII des 1. Buchs der Summa des Thomas von Aquin angeführt. Ihr Gegenstand (Nitzsch S. 556) ist die *existentia dei in rebus,* das Dasein Gottes in den Dingen. Diese Frage wird in vier Artikel geteilt: 1. ob Gott in allen Dingen sei; 2. ob Gott überall sei; 3. ob Gott überall sei dem Wesen, der Macht und der Gegenwart nach; 4. ob es Gott eigentümlich sei überall zu sein. Greift man einen dieser Artikel heraus, um das Verfahren im Einzelnen zu beobachten, z. B. den zweiten, so heißt es da wie es zu Anfang des ersten geheißen hatte: *ad primum sic proceditur* — zum ersten Artikel ist folgende Erwägung zu stellen, so nun zu Anfang des zweiten (also der Frage, ob Gott überall sei): *ad secundum sic proceditur* und beginnt die Erörterung: Es scheint, daß Gott nicht überall. Denn überall sein, heißt, an jedem Ort sein; aber an jedem Orte zu sein kommt Gott nicht zu, weil er unkörperlich ist, das Unkörperliche aber, wie Boëthius sagt, nicht an einem Orte ist. *Ergo deus non est ubique.* Darauf folgt ein zweimaliges *„Außerdem"* *(praeterea).* Also zu jenem ersten Moment, welches dafür zu sprechen scheint, daß Gott n i c h t überall ist, werden noch zwei weitere hinzugefügt, welche das Gleiche wahrscheinlich machen. Nun folgt aber ein *Sed contra,* d. h. was sich gegen jene Folgerung, daß Gott nicht überall sei, sagen läßt, es werden die Worte Gottes Jerem. 33 angeführt: „Ich

erfülle Himmel und Erde." Nachdem damit das Für und Wider der Frage aufgestellt ist, folgt endlich die *conclusio*, die Entscheidung. Dieselbe beginnt wie gewöhnlich mit den Worten *Respondeo dicendum*, d h. „auf diese Aufstellung der Gründe für Verneinung und Bejahung der Frage, ob Gott überall sei, antworte ich, daß man sagen muß", und nun gibt Thomas eine Auseinandersetzung über die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *an einem Orte sein*, und weist dann von jenen drei Argumenten, welche dagegen zu sprechen schienen, daß Gott überall sei, einzeln nach, wie sie nur in einem gewissen Sinne wahr seien. Diese Bemerkungen werden so eingeleitet: *ad primum ergo dicendum, ad secundum dicendum* usw. Schließlich wird konstatiert, in welchem Sinne Gott allerdings allenthalben sei. Aehnlich ist das Verfahren bei allen anderen Artikeln und Quaestionen, nur daß natürlich die Zahl der Gründe pro und contra nicht überall dieselbe ist.

Die Summa des Alexander von Hales schließt sich im ganzen dem Gang der Sentenzen des Petrus Lombardus an; doch schon dies nicht ohne Abweichungen, die Form eines Kommentars zu den Sentenzen des Lombarden hat das Werk des Alexander auch nicht. Das Epochemachende daran liegt im Gebrauch, die sie vor den Aristotelicis und deren arabischen Kommentatoren, namentlich Avicenna macht. Es hat ihm dies, sowie ihre strenge Form der Diskussion und Demonstration den Beinamen des *Monarcha theologorum* in der Tradition verschafft, zumal in seinem Orden, in welchem seine Summe sich bleibend des höchsten Ansehens erfreute. Ein anderer Beiname, den ihm das Mittelalter gibt, ist der des *doctor irrefragabilis.*[1]) Der Gebrauch des Aristotelismus bei ihm ist aber noch wenig umfassend. Der Mann, der den Strom arabischer Wissenschaft in seiner vollen Breite in die lateinische Theologie überführt, ist der Dominikaner Albert der Große, der *doctor universalis* des Mittelalters.

Albert der Große ist aus gräflichem Hause im schwäbischen Städtchen Lauingen 1193 geboren und als Greis von siebenundachtzig Jahren in Köln 1280 gestorben, war also ein jüngerer Zeitgenosse des Alexander von Hales. Man muß bei ihm den Ordensmann vom Gelehrten und beim Gelehrten den Philosophen vom Theologen unterscheiden.[2])

[1]) Unter ihren Beinamen pflegen aber die Meister der Scholastik vor dem vierzehnten Jahrhundert nicht genannt zu werden (s. Ehrle Arch. f. Litt.- und Kg. des M. A. I, 368.)

[2]) [Monographien von Sighart (1857), v. Hertling (1880) Schneider, Beiträge zur Philos. d. M. A. N. 5, 6. — L. Gaul, Alb. d. Gr. Verhältnis zu Plato 1913.]

Als dreißigjähriger Mann 1223 in den Dominikanerorden tretend, hatte er schon eine zehnjährige Studienzeit hinter sich, die er in Italien ganz dem Gebiete der Philosophie und der weltlichen Gelehrsamkeit gewidmet hatte. Erst als Dominikaner wandte er sich zu Bologna auch theologischen Studien zu. Und selbst als er von seinem Orden als Lehrer verwendet, bald hierhin, bald dorthin gesendet wurde, wo derselbe ein Haus hatte, und sich des theologischen Unterrichts zu bemächtigen trachtete, nach Cöln, dann nach Regensburg, Freiburg, Straßburg, Paris, Hildesheim, hatte Albert die weltlichen Wissenschaften zu lehren. Erst nachdem er bei einem zweiten Aufenthalte in Paris seit 1245 die höchsten gelehrten Würden erworben hatte, wurde ihm der theologische Unterricht seit 1248 zu Cöln zugewiesen, und er legte durch großen Erfolg seiner Lehrerwirksamkeit den Grund zum großen Rufe der Cölner Schule, der schließlich im folgenden Jahrhundert zur Gründung der Universität Cöln führte. Seit 1254 verdankte er dem hohen Ansehen, in dem er stand, das Amt eines Provincials, in dem ihm die Visitation und Revision der Dominikanerklöster der deutschen Ordensprovinz oblag. Auch vor der Kurie in Italien hatte er in dieser Zeit aufzutreten, ja zwei Jahre lang mußte sich Albert die Bürde des Amts eines Bischofs von Regensburg auferlegen lassen, bis er 1262 resignieren durfte. Von da an zog er wieder im Dienst seines Ordens von einem seiner Häuser zum andern. 1274 war er auf dem großen Lyoner Konzil anwesend, das Gregor X. versammelt hatte, teils um die erloschene Flamme der Kreuzzüge wieder zu beleben, teils um die Union mit den Griechen zu fördern. Seine Schriften umfassen nicht weniger als einundzwanzig Folianten. Ein großer Teil davon sind paraphrasierende Kommentare zu fast allen Schriften des Aristoteles nach den lateinischen, aus dem Arabischen geflossenen Uebersetzungen. Es fehlt von wichtigeren Werken nur die Politik des Aristoteles, dagegen hat Albert den naturwissenschaftlichen Werken des Aristoteles ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Des Neuen, welches das in diesen Dingen bisher völlig unwissende und unachtsame Mittelalter von den Arabern und ihrem Aristoteles lernte, war unermeßlich viel. Um so blinder begab es sich denn auch in dessen Schule. Als Theologe hat Albert in der üblichen Weise den Lombarden kommentiert, aber auch eine eigne größere *summa theologica* geschrieben, die er jedoch nicht ganz vollendete. Seiner Zeit ist Alberts Gelehrsamkeit übernatürlich erschienen; er hat ihr bisweilen für einen Hexenmeister gegolten. In der Tat im-

poniert er hauptsächlich durch die Masse seines Wissens, weniger durch die Klarheit seiner Darlegung. Eben darin ist ihm sein Lieblingsschüler Thomas von Aquin außerordentlich überlegen.

Auch Thomas von Aquin[1]) stammte aus gräflichem Hause. Er war als Sohn des Grafen Landulf von Aquino auf dem Schlosse Roccasicca in Calabrien 1227 geboren und schon in seinem 16. Lebensjahre, gegen den Willen seiner Eltern, in Neapel als Novize in den eben aufblühenden Dominikanerorden getreten. Er blieb persönlich vor den Nachstellungen seiner Familie nicht sicher, bis er durch Veranstaltung des Ordens aus Italien entfernt und in Cöln dem Meister Albert in die Lehre gegeben war. Bald hatte der Lehrer die außerordentlichen Gaben seines Schülers erkannt und entspann sich ein überaus inniges Verhältnis zwischen beiden, da auch Thomas mit größter Ergebenheit und Treue seinem Lehrer anhing. Er bewahrte die Treue nicht nur als Begleiter des Albert auf manchen seiner Reisen, wie er denn schon 1245 mit ihm in Paris war, und eine Zeitlang die Stellung eines zweiten Lehrers der Theologie zu Cöln unter seinem Meister bekleidete; er bewährte sie auch durch den engen Anschluß an den empfangenen Unterricht als Schriftsteller. Thomas war erst fünfundzwanzig Jahre alt, als ihn Albert abermals nach Paris sandte, um dort den theologischen Doktorgrad zu erwerben. Die Sache fiel freilich in eine für das Aufkommen der Bettelorden an dieser Universität sehr kritische Zeit und Thomas hatte zunächst gegen die Pariser Gegner seinen Orden zu vertreten und ihm seine Stellung an der Universität nach der gefährdeten Eroberung zu sichern. Doch war er 1257 am Ziele und ist fortan gleich seinem Lehrer vielfach von einer dominikanischen Niederlassung zur andern, vornehmlich als Lehrer, doch auch sonst mit hohen Posten des

[1]) [Ch. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin (1858). — K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin 1858. — Gonzalez. Die Phil. d. hl. Thomas von Aquin, deutsch von Nolte 1885. — E. Plassmann, Die Schule d. hl. Thomas von Aquino 1857—62. Schütz, Thomas-Lexikon 2. Aufl. 1895. — M. Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt 1912 (Sammlung Kösel LX). — Salv. Bové, Santo Thomas de Aquino. El. Descenso del Entendimiento (Platon y Aristoteles harmonizados por el Beato Raimundo Lulio 1913. — E. Krebs, La lotta intorna à San Tomaso nel mediaevo (Riv. d. Fil. Nuova 1913. V. 5) ebenda V. I. p. 67: G. Matiusse, Sul cinque vie di San Tomaso. — G. Tocco. Vita S. Tomae (suppl. Rev. thomiste XXI. 1913). — H. Wickstead, Dante and Aquinas 1913. — In der Festschrift für Cl. Bäumker: M. Baumgartner, zum thomistischen Wahrheitsbegriff. — Jos. Endres, De regimine principum des hl. Thomas v. Aquino 1913.]

Ordens betraut, umhergezogen. Italien war das Hauptgebiet seiner Wanderzüge. Zuletzt wirkte er als Lehrer im Dominikanerkloster zu Neapel. Von hier wurde auch er von Gregor X. zur Teilnahme an jenem Konzil von Lyon von 1274 geladen; auf dem Wege dahin starb er aber eines plötzlichen Todes, wie eine schwer zu verifizierende Tradition behauptet, von Karl von Anjou, der damals auf den Trümmern der Hohenstaufischen Herrschaft, die seine in Unteritalien begründet hatte, aus Besorgnis vor möglichen Anklagen, die Thomas in Lyon laut werden lassen konnte, vergiftet. Thomas war erst 47 Jahre alt. Sein Lehrer Albert hat ihn um sechs Jahre überlebt.

Thomas von Aquin, der den Namen des *doctor angelicus* führt, gehört zu den einflußreichsten Gelehrten, die je gelebt. Er hatte schon bei Lebzeiten Gegner; der hervorragendste ist der Pariser Scholastiker Heinrich von Gent.[1]) Zwei Jahre nach dem Tode des Thomas meinte 1276 der Bischof von Paris, Stephan Tempier, auf Grund eines von Pariser Magistern aufgestellten Gutachtens, eine Reihe thomistischer Sätze verdammen zu müssen. Doch dieser Widerspruch reizte den Dominikanerorden nur um so mehr, sich seines Ordensgenossens anzunehmen und ihn geradezu für den Lehrer ihres Ordens zu proklamieren. Es geschah dies 1286 auf einem Generalkapitel zu Paris, wurde in der Hauptsache von der öffentlichen Meinung gutgeheißen, Thomas auch außerhalb seines Ordens in so weiten Kreisen als der zuverlässigste Meister der Theologie anerkannt, daß schon Papst Johann XXII. ihn 1322 heilig sprach und der Bischof von Paris Stephan de Borretto drei Jahre später das Urteil seines Vorgängers aufhob. Nun ließen die Dominikaner auf dem Generalkapitel zu Carcassone im Jahre 1342 den Beschluß ergehen: „Da die herrliche Lehre des Doctor angelicus, des heil. Thomas von Aquin, auf dem ganzen Erdenkreis und wie das Sonnenlicht leuchtet, als die zuverlässigste und am sichersten begründete aller Lehren vom heiligen Stuhl und von den vornehmsten Lehrern der Kirche mit dem Zeugnisse des Bischofs und der Universität Paris ehrenvoll approbiert und mit gottgleichen Lobeserhebungen gepriesen worden ist, so verordnen wir für Lehrer und Studenten unseres Ordens, unter Beiseitesetzung eitler, unnützer und nichtiger Lehrweisen, deren viele von der Wahrheit abführen, all ihre Arbeit der Lehre dieses heiligsten Lehrers zuzuwenden, sie fleißig zu studieren und alle Fragen und Zweifel darnach zu entscheiden." Alle Eifersucht des mächtigen

[1]) De Wulf, Hist. de la philos. scolastique dans les Pays-bas (1895.)

Franziskanerordens, der alsbald in Duns Scotus einen dem Thomas ebenbürtigen und fast durchgängig ihm widersprechenden Lehrer aufstellte, hat diese Ordensschätzung des Thomas von Aquin nicht hindern können im Wesentlichen die offizielle Schätzung der katholischen Kirche zu werden, noch heutzutage als solche sich wieder zu erheben. Einer der entschlossensten Restaurationspäpste nach der Reformation, Pius V., hat den Thomas zum fünften Doctor ecclesiae nach Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustin erhoben und 1570 eine Gesamtausgabe der Werke des Thomas in 17 Folianten in Rom besorgen lassen. Genau so weit ist auch die katholische Reaktion von heute. Der Name des Thomas von Aquin ist für sie eine Art Parole, namentlich hat sich der streng katholische Gelehrte, der zu unserer Zeit als Leo XIII. den päpstlichen Stuhl einnahm, die Wiederbelebung der Autorität des Thomas angelegen sein lassen, sein Studium ganz im Sinne jenes Dominikanerbeschlusses der katholischen Theologie empfohlen und die Mittel flüssig gemacht für eine neue in Rom erscheinende Gesamtausgabe. Seit 1882 sind drei Foliobände davon in prachtvoller Ausstattung erschienen. Geht es in demselben Tempo damit weiter, nicht schneller aber auch nicht langsamer, so wird man in etwa dreißig Jahren damit fertig sein.

Die Werke des Thomas von Aquin zerfallen wie die seines Lehrers Albert in philosophische und theologische. Die philosophischen wiederum sind größtenteils Aristoteleskommentare, wobei gerade die Politik des Aristoteles, die Albert weggelassen hatte, das Interesse des Thomas besonders auf sich zieht, die naturwissenschaftlichen Schriften dagegen weniger hervortreten. Neben diesen Kommentaren stehen auch eine Reihe formell wenigstens selbständiger, einzelnen Problemen gewidmeter Abhandlungen. Unter den theologischen Werken ist das Hauptwerk die riesige *Summa theologica* in drei Teilen, deren zweiter noch einmal geteilt ist. Dieser zweite Teil der Summa ist der interessanteste, sofern er das Praktische behandelt, die Moral, d. h. einen Punkt, den die sogen. *Summa contra gentiles* übergangen hatte. Im übrigen ist allerdings gerade die letztgenannte Summe das für die Erkenntnis der Art des Thomas, zu philosophieren, Philosophie und kirchliches Dogma zu verquicken, lehrreichere Werk, schon seiner ganzen Absicht wegen. Während die Summa theologica ein Lehrbuch für die gläubigen Lehrer der Kirche, für Theologen ist, will die *Summa contra gentiles* Ungläubige auf dem Wege der scholastischen Demonstration von der alleinigen Wahrheit und Richtigkeit der Kirchenlehre überzeugen. Das letztere

Unternehmen ist das weit kühnere und erfordert natürlich eine weit üppigere Entfaltung des rein argumentativen Scharfsinns. Ein ansehnlicher Teil der theologischen Werke des Thomas betrifft aber auch die Exegese. Unter ihnen ist besonders die *Catena aurea* zu den Evangelien und zu den paulinischen Briefen hervorzuheben. Schon der traditionelle Name dieses Werkes gibt das Material als auf Tradition beruhend, das Ganze als Excerpte aus den Kirchenvätern und älteren mittelalterlichen Auslegern zu erkennen. Aber auch dieses Material ist in scholastische Form gegossen; es werden die verschiedenen exegetischen Kontroversen, die sich zu einzelnen Stellen aus der älteren Literatur ergeben, in der scholastischen das Pro und Contra erwägenden und schließlich durch mehr oder weniger subtile Distinktionen entscheidenden Manier behandelt.

Wird nun gefragt, was diesen Schriften ihr ganz außerordentliches Ansehen verschafft hat, so ist zunächst zu bemerken, daß kaum je ein Gelehrter, der seiner Wissenschaft so wenig neue Bahnen gewiesen, es zu solchem Ansehen gebracht hat. Eigentliche Originalität fehlt dem Thomas selbst in dem Sinne, in welchem allein im Mittelalter davon die Rede sein kann. Denn auf Autorität der Vorzeit gründete das Mittelalter all sein Wissen und Forschen. Originalität muß sich daher hier auf die Erweiterung der Bekanntschaft mit den Autoritäten beschränken und auf die Art der Verquickung der verschiedenen Ströme derselben, insbesondere der beiden Hauptströme der Kirchenlehre und der weltlichen Philosophen. Weder in dem einen noch in dem anderen Bereich ist Thomas originell oder auch nur mit seinem Lehrer Albert zu vergleichen. Wohl hat Thomas sich um bessere, aus dem Griechischen geflossene Uebersetzungen einiger aristotelischen Schriften bemüht, als Albert benützt hatte, im übrigen überragt die Masse des neuen Stoffes, den Albert der Wissenschaft zugeführt hat, ganz außerordentlich die entsprechende Leistung des Thomas. Und was die Verwendung dieses Stoffes betrifft, insbesondere für die Zwecke der Theologie, so ist Thomas auch hierin der getreue Schüler des Albert, der einfach die Wege, die ihn dieser gewiesen hat weitergeht, dabei nichts wesentliches neu entdeckt, nichts was allgemeinere und durchgreifendere Bedeutung hätte, höchstens im Einzelnen, bei seiner den Vorgänger so zu sagen revidierenden und korrigierenden Arbeit Gelegenheit findet, anderer und besserer Meinung zu sein.

Nicht nach Seiten des Inhalts, hingegen nach Seiten der Form muß man die Größe des Thomas von Aquin suchen. Der Inhalt der Schriften

des Albert ist freilich reicher und mannigfaltiger, für Thomas selbst Fundgrube und Quelle. Aber was bei Albert noch diffus und verworren, und auch dunkel und schwerfällig ausgedrückt ist, das liegt bei Thomas in einer bedeutend abgeglätteten, klareren und durchsichtigeren Form vor. Von vornherein hat auch die gelehrte Tätigkeit des Thomas einen auf die Vereinigung von Theologie und aristotelischer Philosophie viel konzentrierteren Charakter. Der Grund dieser Vereinigung ist freilich in allem Hauptsächlichen bei Albert gelegt; aber einmal schweift dieser vielfach ab und läßt sich von unklaren wissenschaftlichen Interessen viel mehr aus seiner Bahn werfen. Es zeigt sich dies namentlich in den an Aristoteles sich anschließenden, naturwissenschaftlichen Studien des Albert. Daß das Interesse daran bei Thomas so sehr zurücktritt, Kommentare zu naturwissenschaftlichen Traktaten des Aristoteles bei Thomas zwar nicht ganz fehlen, aber im Vergleich zu Albert sehr spärlich sind, wogegen er großen Fleiß an die von Albert bei Seite gelassene aristotelische Politik wendet, darin zeigt sich Thomas von einem glücklichen, ihn vor mancher Verwirrung bewahrenden Instinkt geleitet. Denn vom Staate konnte natürlich auch das Mittelalter aus eigner Erfahrung etwas sagen, ja im dreizehnten Jahrhundert regten die großen politischen Schöpfungen der Staufer und ihre Kämpfe mit den Päpsten eine Fülle höchst gewichtiger politischer Probleme auf. So abhängig als Thomas in allen politischen Grundbegriffen von Aristoteles ist, so tragen doch gerade alle seine auf den Staat und insbesondere auch auf sein Verhältnis zur Kirche sich beziehenden Erörterungen das Gepräge einer aus der Wirklichkeit des Lebens bereicherten und erhellten Denkarbeit. Ueber die Natur hingegen hatte das Mittelalter überhaupt mitzureden nie vermocht und war es auch im dreizehnten Jahrhundert nicht im Stande. Was Aristoteles sagte, das war hier eo ipso Dogma, die Naturkunde also, von aller Erfahrung losgerissen, ein System leerer, unverstandner und nur immer abstruser werdenden Abstraktionen, auf keinem Gebiet daher die Wissenschaft so beständig auf der Bahn zum vollkommenen Unsinn wie auf diesem. Sodann aber ist die Verschmelzung des Aristotelismus mit der Kirchenlehre bei Albert durchaus noch nicht so sauber und konsequent durchgeführt wie bei Thomas. Dazu kommt bei Thomas eine viel vollkommnere stilistische Darstellung, eine Klarheit und relative Reinheit seines Latein, durch die er sich bei aller scholastischen Barbarei der Ausdrucksweise, welche namentlich durch ihre willkürlichen Bildungen zur Bezeichnung ab=

strakter Begriffe, wie z. B. der von *quidditas* für das eigentümliche Wesen eines Dinges berüchtigt ist, doch in der ganzen scholastischen Literatur auszeichnet. Der wirklich umfassende Charakter seiner Betrachtungsweise, sein billiges, nach allseitiger Gerechtigkeit trachtendes Maßhalten ist zu rühmen, durch sie ist er in der Tat der schärfste und doch zugleich am meisten harmonische Repräsentant der scholastischen Verbindung von Theologie und Philosophie. Was auf ihn im Bereich der Scholastik noch gefolgt ist, hat es zu dieser Harmonie der einzelnen Elemente, aus denen sich die Wissenschaft zusammensetzte, nie mehr gebracht. Man müßte etwa noch Thomas' Zeitgenossen und persönlichen Freund, den Franziskaner Bonaventura ausnehmen.

Johann Fidanza, 1221 in Toscana, wie Thomas also in Italien geboren, aus zufälligem Anlaß in seinem Orden Bonaventura genannt, war gleich Thomas in jungen Jahren, 1243, Bettelmönch geworden,aber in den Franziskanerorden getreten. Im gleichen Jahre wie Thomas von den Dominikanern, wurde Bonaventura von seinem Orden nach Paris geschickt, um die theologischen Grade zu erwerben und als Theolog zu lehren. Das hohe Ansehen, das er sich im Orden erwarb, führte schon 1257, da er erst 34 Jahre alt war, seine Wahl zum General des Ordens herbei. Wie Thomas und Albert der Große war auch Bonaventura zur Teilnahme an der Lyoner Synode von 1274 von Gregor X. berufen. Er erreichte den Ort der Versammlung, nahm auch eine Zeitlang an ihren Verhandlungen teil, starb aber noch im selben Jahre. Nach seinem Tode ist er in ganz ähnlicher Weise geehrt worden wie Thomas. Sein Ehrenname ist *doctor seraphicus*. Der Papst kanonisierte ihn 1482 und etwa zehn Jahre später gesellte ihn Sixtus V. als sechsten neben Thomas von Aquin den Doctores ecclesiae zu. Bonaventura nimmt unter den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts dieselbe Stellung ein wie Hugo von St. Victor unter denen des zwölften.[1]) Streng auf dem Boden der Scholastik seiner Zeit stehend, ein Schüler des Alexander von Hales, hat er, so gut wie einer der scholastischen Meister seines Zeitalters einen strengen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden geschrieben, und dabei die Scholastik seit dem durch die Anregungen der Araber herbeigeführten Umschwung um ein neues Element

---

[1]) [Neue Ausgabe mit wertvollen Erläuterungen von Fidelis a Fanna, Ign. Jeiler und Hycinth Deimel 1882—1902. — A. Lutz, Die Aesthetik Bonaventuras, L. Baur, Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura : beide 1913 in der Festschrift f. Clem. Bäumker.]

bereichert, das der Mystik. Oder richtiger gesagt, er überträgt die scholastische Methode auf die mystische, religiös-gefühlmäßige Auffassung der Glaubenssätze. Ihn interessiert mehr der Glaube als religiöser *Affectus*, die *fides qua creditur* mehr als der Inhalt des Glaubens, die *fides quae creditur*, die Fragen wie man zu diesem Affectus des Glaubens gelangt und wie darüber hinaus. In seinen Betrachtungen spricht er vielfach, sich ausdrücklich auf sie berufend, den großen Victorinern Hugo und Richard nur nach, bewahrt jedoch die inzwischen gemachten Fortschritte der scholastischen Methode, indem er in der Spaltung der Stufen der frommen Kontemplation noch viel weiter geht wie seine Gewährsmänner und auch auf dieses Gebiet die peripatetische Philosophie anwendet. Unter seinen zahlreichen mystischen Traktaten sind die bekanntesten der *Itinerarius mentis in Deum*, Wegweiser des Geistes zu Gott, und die *Diaetae salutis*, die neun Tagereisen, in denen die Seele aus dem Abgrund der Sünde sich zur vollen Seligkeit des himmlischen Heils erhebt.

II. Der Verfall.

Schon die namhaftesten Lehrer der nächsten Folgezeit nach Thomas von Aquin und Bonaventura stellen die scholastische Theologie der Blütezeit nicht mehr in so klassischer Weise dar, indem sie entweder einzelne Seiten der scholastischen Methode in übertriebener Weise bis zu exzessiven Extremen verfolgen, oder gar einzelne Seiten dieser Methoden in einer Weise zu verbessern trachten, die geradezu geeignet wäre, die Grundlagen des ganzen scholastischen Standpunktes zu erschüttern.

Das erste gilt von Raimundus Lullus, der dem Franziskanerorden nur affiliert gewesen zu sein scheint, vielleicht der sonderbarsten, groteskesten Gestalt unter den Scholastikern des Mittelalters.[1]) Die Bekehrung des Lullus, der um 1235 aus vornehmer katalonischer Familie auf der Insel Majorca geboren war, folgte auf eine längere Zeit der

---

[1]) E. Littré, Hist. Littér. de la France T. XXIX (1885) S. 1—386, woselbst die Bemerkungen Renans S. 1, 5, 11 ff. — Dühring, Krit. Gesch. d. Phil. (1869) S. 195: „Die Lullisten hatten, wie man zugestehen muß, wirklich die richtige Karrikatur für die Begriffsspielereien des M. A.'s behufs des Beweises aller Dogmen und alles Beliebigen zur Darstellung gebracht." — Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre (1846) S. 250: „Die lullische Kunst ist in der Tat ein Glücksrad der Logik." — H. Denifle, Zur Verdammung des R. L. (in seinem Archiv IV 352 ff.) [Ausgabe: Obras de Ramón Lull. Textos Originales p. p. J. Rossello, 4 Bde 1901—1903. — O. Keicher Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie 1909.]

Weltlichkeit hingegebenes Leben und hat Aehnlichkeit mit der seines Landsmannes Ignaz von Loyola, dem Stifter des Jesuitenordens. Verwandt sind sie insbesondere durch den schwärmerisch fanatischen Eifer, mit dem sie sich der Aufgabe zuwendeten, die ganze Welt, auch die ihrer Kirche entfremdete, zu deren Glauben zu bekehren. Raimund Lullus' Eifer richtete sich, nachdem er der Weltlichkeit entsagt, gegen die Saracenen. Hier kommt nur die scholastische Seite dieses Eifers in Betracht. Zunächst also die das Prinzip der Scholastik auf die absurdeste Spitze treibende Ueberzeugung, schlechterdings die ganze Kirchenlehre lasse sich für jedermann aus Gründen der Vernunft als wahr erweisen. So weit waren die Meister der Scholastik nicht gegangen. Noch Thomas von Aquin hatte sich auf die Behauptung der Widerlegbarkeit aller gegen die Kirchenlehre gemachten und möglichen Einwendungen beschränkt. Doch was den Beweis betrifft, so hatte Thomas gewisse Dogmen, die der Menschwerdung und der Trinität als übervernünftig ausgenommen, als keinen Beweis durch zwingende Vernunftgründe zugänglich. In solchen Fällen hatte die bisherige Theologie gern das besondere Verdienst des Glaubens hervorgehoben, wenn er mit Unbeweisbarkeit rechne. Lullus erschien dieser Gedanke töricht, damit schrecke man gerade die Besten und Vernünftigsten unter Heiden und Saracenen vom Christentum ab; wolle man sie bekehren, so habe man sie nicht nur durch den Beweis ihres Unrechts, auch durch den Beweis, die Christen seien im Rechte, zu belehren. Als Lullus seine Gedanken auf die Bekehrung der Saracenen richtete, erkannte er freilich wie ihm zunächst zu einem solchen Andemonstrieren der christlichen Lehre unter diesen Ungläubigen alles fehle, Sprache und wissenschaftliche Bildung. Für die Kenntnis des Arabischen wußte er zu sorgen; was aber die wissenschaftliche Methode für den von ihm ins Auge gefaßten Beweis anlangt, so erfand er sich selbst eine neue, verbesserte. wie er meinte der gemeinen Fassungskraft besonders zugängliche und jedermann mit Sicherheit in den Besitz der Wahrheit setzende Logik. Es war dies die berühmte *Ars magna*, an deren immer größerer Vervollkommnung er Zeit seines Lebens gearbeitet hat. Es handelte sich dabei um eine ganz äußerliche Mechanisierung des Denkens, bei welcher gewisse Begriffe der Theologie und der Logik, durch Buchstaben bezeichnet, auf einer Reihe von Scheiben verzeichnet wurden, die konzentrisch aufeinander gelegt durch Drehung und die dadurch herbeigeführten verschiedenen Lagen jener Buchstaben zu einander die ganze

Möglichkeit der gegenseitigen Beziehungen jener Begriffe veranschaulichen sollten. Wirklich hat im Mittelalter diese aus Scharfsinn und Irrsinn zusammengesetzte Spielerei in manchen Kreisen ein gewisses und dauerndes Ansehen genossen. Aber wie hatte sich auch Lullus ihre Vervollkommnung und ihre Verbreitung angelegen sein lassen! Sie liegt in unzähligen Bearbeitungen in arabischer, katalonischer und lateinischer Sprache vor. Zu ihrer Popularisierung hat sie Lullus, der überhaupt der Begründer der katalonischen Literatur ist und als Dichter schon in seinen weltlichen Tagen, allerdings auf ganz anderen Gebieten, seine Stimme erhoben hatte, selbst in katalonische Verse gebracht. Jahrelang schon hatte er seine Vorbereitungen betrieben, arabisch gelernt und auf zahlreichen Reisen vom Papst und weltlichen Fürsten die Stiftung von Missionsschulen, insbesondere zum Studium des Arabischen, für die Bekehrung der Saracenen erwirkt, auch eine Zeitlang auf Majorka einer solchen aus dreizehn Franziskanern gebildeten Schule vorgestanden, seine *Ars magna* wiederholt in Paris und an anderen Orten, in immer erneuerter Gestalt, vorgetragen, als er endlich die Reihe seiner Fahrten unter die Saracenen Nordafrikas begann, um nun seine Kunst in Disputationen mit saracenischen Gelehrten gegen den Islam und für die Kirche zu üben. Für Raimunds Sache sollen diese Disputationen, nach dem was berichtet wird, stets in die größten Triumphe ausgelaufen sein, ihm selbst freilich wiederholt die größten Widerwärtigkeiten zugezogen haben, wie er denn auf einer solchen Fahrt, seinem Wunsch gemäß, als hochbetagter Greis 1315 den Märtyrertod fand. So ruhelos sein Leben war, er hat so viel geschrieben, daß ein vollständiger Katalog seiner Schriften noch gar nicht zu Stande gebracht worden ist. Der neueste zählt 313 Nummern auf, worunter manche sehr kurze, manche auch sehr lange Stücke sind, auch manches dem Lullus nur Untergeschobene.

Weit bedeutender, wenn auch durch die isolierte und so zu sagen eigenwillige Stellung, die er in der Entwicklung der Scholastik einnimmt, dem Lullus verwandt, ist der etwas ältere Franziskaner Roger Baco, der etwa 1214 in England geboren ist und dessen Lebensende sich nur insoweit bestimmen läßt, als er das Jahr 1292, wie man weiß, überlebte. Meist hat er in seiner englischen Heimat gelebt, doch eine Zeitlang auch in Paris. Auch Roger Baco[1]) ist schließlich ein Phantast, der bei aller

[1]) Charles. Roger Bacon 1861. Daselbst S. 106 f, 353 f. das auffallend abfällige Urteil Rogers über Alexander von Hales. [J. H. Bridges, The opus majus of R. Bacon 2 Bde. 1897. C. Pohl, Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie

grundsätzlichen Abhängigkeit von den Prinzipien der Scholastik eigne, für den Fortschritt der Sache wenig fruchtbare Wege geht, aber ein Phantast, der bisweilen wunderbare Einsichten gehabt und ohne selbst die Grundtendenzen der Scholastik wirklich überwunden zu haben, doch mit außerordentlichem Scharfblick und großem Erfolg besonders schwache Seiten ihres wissenschaftlichen Verfahrens aufgedeckt hat. Im Grundgedanken der Scholastik geht Roger Baco mit ihr durchaus einig. Auch ihm ist die Theologie die höchste Wissenschaft und die Philosophie nur dazu da um die Theologie zu stützen. Sie hat keine andere Aufgabe als die Kirche zu stärken, die Gemeinde der Gläubigen zu leiten, die Ungläubigen zu bekehren und diejenigen, die nicht bekehrt sein wollen, zu widerlegen. Merkwürdig und dem Roger Baco eigentümlich ist die folgerichtig hohe Schätzung, die er unter dieser Voraussetzung für die Philosophie hat, natürlich die des Altertums, als der einzigen, die das Mittelalter kannte. Er wird nicht müde die antike Weltweisheit zu preisen und macht aus ihr, hier an die ältesten christlichen Apologeten erinnernd, geradezu eine Art Vorverkündigung des Christentums. Plato, Aristoteles, Seneca, ja Cicero und Ovid sind Namen, für die er die schwärmerischste Bewunderung hat. Es mischt sich vielfach der wüsteste scholastische Aberglaube ein, wie wenn Baco, Plato und Aristoteles die Dreieinigkeit lehren läßt, oder irgend einer apokryphen Quelle nacherzählt, man habe beim Oeffnen des Grabes des Plato auf seinem Herzen die Worte eingezeichnet gefunden: ich glaube an Gott, Vater und Sohn, man habe bei arabisch muhammedanischen Philosophen und bei Ovid den heiligen Geist gelehrt gefunden usw. Worin aber Roger Baco seiner Zeit wirklich vorauseilt, ist die tiefe Einsicht in die Mängel des mittelalterlichen Wissens vom Altertum. Unaufhörlich hebt er den Mangel der gehörigen Sprachkenntnisse hervor; die gäng und gäben Uebersetzungen des Aristoteles wünscht er als barbarisch und unbrauchbar ins Feuer und dergleichen mehr. Noch viel merkwürdiger sind seine naturwissenschaftlichen Einsichten. Er ist hier nicht bloß der gelehrige Schüler der Araber; auf dem Wege des Experiments dringt er selbst als Forscher und Entdecker weiter vor, als Physiker fabriziert er optische Instrumente, welche ihn bereits im Be-

---

bei Rog. Bacon (Leipz. Diss. 1893). H. Höver, Rog. Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Jahrb. f. Phil. u. Spekul. Theol. Bd. 25, 1911 S. 202 ff. O. Keicher, Der Intellectus agens bei Roger Baco 1913 i. d. Festschr. f. Clem. Bäumker.]

sitz der bedeutsamsten Tatsachen über Strahlenbrechung und Vergrößerung zeigt, ist nahe daran das Pulver zu erfinden, ja weiß schon etwas von der Dampfkraft und kündigt ihre Anwendung auf Schiffe und Wagen an. Als Astronom regt er die Verbesserung des Kalenders an usw. Und doch steht bei Roger Baco dicht neben wunderbaren, seiner Zeit zum Teil weit vorauseilenden physikalischen Erkenntnissen der krasseste Aberglaube. Von den Autoritäten des Altertums und der arabischen Wissenschaft vermag er sich, bei seiner hohen Bewunderung derselben, nicht so weit zu emanzipieren um Kritik an dem was er ihnen entnimmt, üben zu können. Mit den Alchimisten glaubt er an den Stein der Weisen, als Astrolog nimmt er den Arabern einen ihrer verwegensten astrologischen Einfälle ab, den: das Erscheinen der Religionen und Propheten in der Geschichte hänge von den Konstellationen, von der Konjunktion der Planeten am Himmel ab. Man kann sich denken, welchen Anstoß Baco mit dieser und anderen Anleihen aus außerchristlicher Weisheit erregte. Doch bestand für ihn noch weit unmittelbarere Veranlassung, sich mit seinem Orden zu überwerfen. Die Kehrseite von Bacos Bewunderung für das Altertum und die arabische Wissenschaft ist die größte Verachtung für die Wissenschaft seiner Zeit und Umgebung. Ueber diese und die Verkehrtheit ihrer Methoden spricht er sich oft mit der schneidendsten Schärfe aus. Albert der Große und Thomas von Aquin z. B. nennt er Knaben, die sich zu Lehrern aufwarfen, bevor sie nur selbst etwas gelernt hatten. Und das hätte ihm, da die Angegriffenen Dominikaner waren, als Franziskaner noch hingehen mögen. Aber sich nun der Ordensdisziplin zu fügen, an den Größen der Franziskaner den Mangel an Devotion gegen andere auszugleichen, das lag niemand ferner als ihm. Den von den Franziskanern so hoch gehaltenen Alexander von Hales behandelt Roger Baco nicht im geringsten besser als jene dominikanischen Meister, ja er liebt es, ausdrücklich hervorzuheben, daß er bei seinen vernichtenden Urteilen über die Barbarei und die moralische Verkommenheit der Zeit — denn auch als strenger Sittenrichter läßt er sich vernehmen — niemanden, insbesondere keinen Orden, auch seinen Orden nicht ausnehme. So kann man denn, bei der ausgelassenen Polemik Roger Bacos fast sagen, er erkenne in seiner Gegenwart keine Autorität an, während er der Vergangenheit den devotesten Autoritätsglauben entgegenbringe. So erklärt sich einigermaßen das viele Ungemach seines Lebens. Wiederholt haben ihn seine Ordensbehörden zur Einkerkerung verurteilt. Nur unter

den größten Hindernissen konnte er seinen Studien obliegen und hatte unter beständigem Geldmangel für seine Experimente zu seufzen. Nach seinem Tode, der unter unbekannten Umständen erfolgte, war sein Ruf in seinem eignen Orden der übelste, da er als verdammungswürdiger Schwarzkünstler galt. Seine Schriften, unter denen als Hauptwerk das sogenannte *Opus majus, Opus minus* und *Opus tertium* hervortreten, und welche im ganzen denselben Stoff in immer wieder neuer und vervollkommneter Bearbeitung bringen, jedesmal in einer Reihe von Traktaten, eine Art von Encyclopädie der damaligen Wissenschaften mit Bacos eigentümlichen Gedanken über ihren Stand und die wünschenswerte Verbesserung ihrer Methoden — diese Schriften haben sich unter den angegebenen Umständen nur wenig verbreitet und schlecht erhalten, sind erst neuerdings und sehr allmählich wieder hervorgetreten und, herausgegeben, noch in keiner Gesamtausgabe vereinigt worden.

Wenn man nun aber weder bei Raimundus Lullus noch bei Roger Baco schon von Verfall der Scholastik wirklich reden kann, da sie beide noch zu tief in ihren Grundvoraussetzungen wurzeln, namentlich die in ihr vollzogene Verquickung von Theologie und Philosophie nicht antasten, so bereitet doch schon der nur wenig jüngere Franziskaner Duns Scotus diesen Verfall vor, obwohl er bekanntlich derjenige Meister ist, den die Franziskaner als ihren theologischen Ordenslehrer dem Thomas von Aquin der Dominikaner entgegensetzen zu können meinten und nach ihm sich die Schulen der Scholastik in Thomisten und Scotisten spalteten. Ueber Duns Scotus Person ist auffallend wenig bekannt. Gewiß ist seine britische Herkunft; ob er aber Engländer, Schottländer oder Irländer war ist nicht auszumachen, auch die Zeit seiner Geburt unbekannt, ebenso wann er in den Franziskanerorden trat. Doch weiß man, daß er anfangs in Oxford, dann in Paris als Lehrer der Theologie gewirkt hat und am 8. November 1308, wie es scheint noch in bestem Mannesalter, in Cöln gestorben ist, unmittelbar nachdem ihn der General seines Ordens hingeschickt hatte zu Zwecken, die nirgends ersichtlich werden. Mit Duns Scotus kehrt man zunächst in die regelmäßigen Geleise der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts zurück, aus denen Raimund Lullus und Roger Baco etwas herausgetreten sind, man hat es wieder mit Kommentaren zu Aristoteles und mit Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zu tun.[1]) Diese Sentenzen

[1]) Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftl. Stellung des Duns Scotus (Theol. Stud. u. Krit. 1863, Heft 3 S. 429—451). — K. Werner, Joh. Duns Scotus 1881.

hat Duns Scotus zweimal kommentiert, im sogen. *Opus oxoniense*, das sein Hauptwerk ist und in der Umarbeitung dieses Werkes, welche unter dem Titel *Reportata Parisiensia* aufgeführt zu werden pflegt. Duns Scotus ist der *Doctor subtilis* der Scholastik. Bei ihm erreichen die dialektischen Künste im Spalten und Distinguieren der Begriffe ihre extremste Ausbildung. Das hängt wie an der eigentümlichen Begabung des Duns Scotus so an der Aufgabe, die er sich setzt. Bei ihm kritisiert sich die Scholastik schon gleichsam selbst. Ein guter Teil der Erörterungen des Scotus geht auf in Kritik seiner Vorgänger, deren Deduktionen er in peinlichster Weise seiner höchst scharfsinnigen Untersuchung und Korrektur unterwirft. Diese Arbeit nimmt ihn völlig in Anspruch, er vergißt darüber oft ganz die Sache selbst, mäkelt und korrigiert am Beweise, wo er in der Sache im Grunde mit dem von ihm bestrittenen Lehrer einverstanden ist, oder er läßt sich von seinem Interesse am Raisonnement selbst so hinreißen, daß er über den kritischen Reflexionen die zur Entscheidung liegende Frage ganz aus den Augen verliert und eine Entscheidung gar nicht gibt. Es kann gesagt werden: Duns Scotus ist schon durch diese ganze Art und insbesondere durch die Bekrittelung der Harmonie, welche bei Thomas von Aquin zwischen Philosophie und Theologie hergestellt ist, am vollkommensten darauf aus diese Harmonie wieder aufzulösen. Es zeigt sich bei ihm bereits die Tendenz, Beweise der Theologie und solche der Philosophie wieder scharf auseinander zu halten, gelegentlich gegen ihre Zusammenwerfung zu protestieren, die Theologie insbesondere, sofern sie an der göttlichen Willkür und den Satzungen der Kirche ihre genügende Begründung habe, von den Demonstrationen der Philosophie zu emanzipieren. Schon auf dieser Bahn liegt ein Stück des Antagonismus des Scotus mit Thomas von Aquin, der indessen, da ihn Scotus sehr geflissentlich verfolgt, sich noch an einer Reihe von einzelnen Dogmen manifestiert. Der Hauptpunkt indessen, auf den es für das Ende der Scholastik ankommt, ist die durch Scotus eingeleitete Auflösung des scholastischen Bundes von Theologie und Philosophie.

Derselbe: Die Sprachlogik des Joh. Duns Scotus (Wiener Sitz.-Ber. Bd. 85 S. 545 ff.) Derselbe: Die Psychologie und Erkenntnislehre des Duns Scotus. Denkschriften der Wien. Akad. Bd .26 (1877) S. 345 ff. — E. Pluzansky, Essai sur la philosophie de Duns Scotus (1887) p. 10 ff. Seeberg, Die Theol. d. Joh. Duns Scotus (1900). Vergl. die Anzeige von Loofs, Theol. Lit.-Ztg. 1902 Sp. 112 ff. — W. Kahl, Die Lehre vom Primal des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes (1886). [Martin Heidegger, Die Bedeutung der Kategorienlehre des Duns Scotus 1916.]

Mit unverhüllter Klarheit und Ausdrücklichkeit tritt diese bei ihm immerhin noch latente Tendenz bei seinem Schüler, dem Franziskaner Wilhelm von Occam hervor.[1]) Derselbe, gleichfalls Engländer, hat sich nicht nur als einer der bedeutendsten Lehrer der scholastischen Theologie des 14. Jahrhunderts zu Paris und durch seine Schriften bekannt gemacht, sondern auch durch seinen Anteil an den Streitigkeiten seines Ordens und des deutschen Kaisers Ludwigs des Baiern mit Papst Johann XXII., wobei Wilhelm von Occam zu den entschiedensten Parteigängern des Kaisers gehörte, und seit er 1328 durch Flucht aus Avignon sich der ihn drohenden päpstlichen Gefangenschaft entzogen hatte, unter kaiserlichem Schutze meist in München lebte, wo er auch im Jahre 1349 gestorben ist. In ihm lebt, worin er übrigens gleichfalls durch Scotus vorbereitet ist, der Nominalismus wieder auf, der seit dem Beginn des zwölften Jahrhunderts in der abendländischen Wissenschaft von einem freilich mannigfach gemilderten Realismus verdrängt worden war. Nach Occam haben die Allgemeinbegriffe keine Art realer Existenz. In der Sache sind sie freilich die notwendigen Eindrücke der Außendinge, aber eben als solche bloße termini, die in der Außenwelt weder *ante rem*, noch *in rebus* oder *post rem*, wie man mit den Arabern im dreizehnten Jahrhundert distinguiert hatte, irgend welche Existenz haben. In konsequenter Durchführung dieser Ansicht leugnet Occam, daß die menschlichen, aus der Erfahrung entnommenen Denkformen zur Kenntnis des Uebersinnlichen befähigt sind, daß sich die seienden Dinge und unsere Begriffe decken, und weiter die Einheit von Glauben und Wissen. So treten denn für ihn Theologie und Philosophie vollkommen auseinander; es gibt keine philosophischen Beweise für die Dogmen nach ihm; in der Theologie entscheiden Schrift und Kirche. Wilhelm Occam übt als Philosoph die radikalste Kritik an den kirchlichen Dogmen, um nachzuweisen, wie sie vor keiner logisch-metaphysischen Erörterung Stand halten, um dann freilich zu erklären, sie seien dennoch wahr, weil gewährleistet durch besondere Autorität, eben Schrift und Kirche. Diese Erklärungen gaben der Scholastik den Todes-

---

[1]) Feret, La faculté de théologie de Paris au moyen âge III (1896). Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayern (1874). — K. Müller, Der Kampf Ludwig des Bayern mit der röm. Kurie 2 Bde. 1879/80 (derselbe Ztschr. f. KG. 1884. S. 63 ff.). — C. Werner, Die nachscotistische Scholastik (1883). — Siebeck, Occams Erkenntnislehre. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897. S. 317 ff. Ueber Occams Stellung zur Schrift s. Lechler, Joh. v. Wiclif I, 479 ff.

streich. Aufgehoben, zerrissen war der Bund von Philosophie und Theologie, Glauben und Wissen, *autoritas et ratio*, auf welchem sie beruhte und den zu befestigen ihr ganzes Streben war. Natürlich verschwand die scholastische Theologie mit Occam nicht aus der Welt, sie fristete noch geraume Zeit ihr Dasein an den zahlreichen Universitäten des Mittelalters, und dies sogar noch in sehr lärmender Weise, da die Hörsäle widerhallten nicht nur vom Streit der Thomisten und Scotisten, sondern von den noch heftigeren der Nominalisten und Realisten, den Occams merkwürdig erfolgreiche, rasch siegreiche Wiederbelebung des Nominalismus wiederentfacht hatte.

Dieser an sich selbst verzweifelnden und in sich zerissenen Scholastik erwuchsen in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters immer zahlreichere Gegner. Waren Theologie und Philosophie nicht mehr an einander gekettet, so gingen sie in notwendiger Folgerichtigkeit immer mehr auseinander und wurden einzeln für sich getrieben. Die Theologie, die sich auf ihre eignen Quellen besann, meinte immer mehr der Philosophie entraten zu können, und gleichzeitig war sie auch in der Gefahr, sich immer mehr der herrschenden Kirche zu entfremden, in deren Interesse und Dienst ja die Scholastik sich gestellt hatte, bis der Bruch im Reformationszeitalter erfolgte. Die Renaissance aber, die das Altertum in größerer Unmittelbarkeit wieder kennen lehrte, nahm sich der freien Philosophie an und deckte nun vollends die ungeheure Gewaltsamkeit des Bundes, welche in der Scholastik vorchristliche Philosophie und Kirchenlehre mittelst des Aristoteles zusammenzuzwingen unternommen hatte, auf. Dabei freilich mußte dieser große Philosoph die monarchisch tyrannische Gewalt, die ihm lange Zeit zugestanden worden war, mit der Scholastik selbst büßen und wurde in weiten Kreisen des Renaissancezeitalters kaum minder ein Gegenstand des widerwilligen Spotts und der Verachtung wie der barbarisch abstrakte, immer öder und leerer dem freieren Denken, der reicheren und helleren Weltkenntnis unerträglich gewordene Formelkram der Scholastik. So war denn diese schon eine gestürzte Größe, als die Reformation ihre Trümmer wegzufegen begann, leider freilich zunächst nur, um im siebenzehnten Jahrhundert an die Stelle der katholischen Scholastik eine noch viel dürftigere protestantischer Konfession[1]) zu setzen.

---

[1]) [Vergl. auch E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus (Falkenbergs Abhandlungen zur Philosophie 1907.)

INHALTSVERZEICHNIS.

DRITTER ABSCHNITT.

VIERTER ABSCHNITT.



